

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

مناهج الأدلة في عقائد الملة

لابن رشد

مع مُقتَدمته في نقد مدارس علم الكلام

الطبعة الثانية

تقديم وتحقيق

دكتور محمود قاسم

عميد كلية دار العلوم

مكتبة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦ شارع محمد علي، قاهرة (مركز مصر سابقاً)

١٩٦٤

اهداءت ٢٠٠٣

الدكتور/ إبراهيم مصطفى إبراهيم
الإسكندرية

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

مناهج الأدلة في عقائد الملة

لابن رشد

مع مقدمة في تقديم أرسطو علم الكلام

الطبعة الثانية

تقديم وتحقيق

دكتور محمود قاسم

عيد كلية دار العلوم

مكتبة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦ شارع محمد علي، القاهرة ١١٥١٠٠

١٩٦٤



مقدمة

١ - علم الكلام والفلسفة

ولد ابن رشد في الربع الأول من القرن السادس الهجري . وكانت نشأته في بيت علم ودين ؛ فقد كان أبوه وجده قاضيين في قرطبة ، ثم ولي هو هذا المنصب ، بعد أن اجتاز إليه مناصب أخرى في دولة الموحدين التي أفسحت صدرها لعلمه ، وإن تنكرت له في أواخر أيام حياته . غير أن ابن رشد كان أبعد شهرة من سلفيه في العالم الإسلامي بل في العالم الغربي ، وذلك بسبب اشتغاله بالفلسفة وشروحه لكتب أرسطو . وكان لهذه الشهرة جزئها أو فداؤها ؛ فإن أمثال ابن رشد كثير لما يصبحون ، شاؤا أم لم يشاؤا ، هدفاً لحقد العلماء ، وجهل العامة وسخط ذوي الأمر ، أي هدفًا لآلام عوامل الشر في كل مجتمع قديم أو حديث .

وقد كنا نود أن لو عرضنا حياة هذا الفيلسوف بالتفصيل في هذه المقدمة . لكن لا حاجة إلى أن نعيد ما سبق أن قلناه عن تاريخ حياته في موضع آخر^(١) . وربما يغفر لنا رغبتنا عن تكرار أنفسنا أن نشير هنا ، ما وسعنا الإيجاز ، إلى مسألة جوهرية في تاريخ ابن رشد ؛ وأن تقتصر في الإشارة إلى هذه المسألة على القدر الذي يمكن أن يلقي ضوءاً على آرائه في العقائد الإسلامية ، ويكشف لنا عن حقيقة الخلاف بينه وبين المتكلمين ، وعن سبب العداء بينهم وبينه ، بما أدى إلى نشأة تلك الفسكرة السائدة الخاطئة عنه ، فقد وصفه أعداؤه أولاً ، ثم وصفه الناس دون بحث بعدم ،

(١) انظر كتابنا ابن رشد وفلسفته الدينية - لمر مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ .

بأنه بعيد عن الروح الإسلامية: إما مروفا وإما زندقه ، أى وصفاً يقترب أو يبتعد به عن الدين ، تبعاً لدرجة الجهل بأرائه . ومن آفات الرأى التقليد .

لقد كان القرن السادس الهجرى فى بلاد الأندلس عصراً كثرت فتنه ، وبدأ فيه مُلك المسلمين ينحسر عن تلك البلاد ؛ وفيه شرع الفرنجة يستردون ديارهم ، ويغيرون بعزم على المسلمين الذين انقسموا على أنفسهم ، فأشأ أمراؤهم دويلات واهية متناحرة تسيطر عليها النساء ، ويمج فيها البذخ والتظاهر بالقوة ، ويختلف فيها العلماء والفقهاء ، ويحاربها العامة بين هؤلاء وهؤلاء ، وفى أثناء ذلك يتخطفهم العدو من كل جانب . لكن كانت نائهم النجدة بين حين وحين هب مضيق جبل طارق ، أى من الجانب الآخر للبحر الأبيض ، حيث كانت تقوم فى ذلك الوقت بعض الدول الإسلامية الكبرى على الشاطئ الأفريقى كدولة المرابطين والموحدين . فكان أهل الأندلس يستردون شيئاً من القوة ، ولكن إلى حين ؛ إذ كلما انقطع عنهم عون أخوانهم من مسلمى أفريقيا عادوا إلى ماكانوا فيه من صراع وانحلال . وقد تجلى هذا الصراع فى مختلف مظاهر الحياة الإسلامية ، فبدأ بين الأمراء ، وتردد صده فى الطبقة التى تليهم ، وهى طبقة الفقهاء والعلماء ، ثم انتهى إلى قلوب العامة ، فأفسد كل شئ ؛ إذ انتصر هؤلاء لرجال الفقه وأهل الكلام والجدل ، فأخذوا يحاربون معهم العلم والفلسفة . ووجد الفقهاء فى جبل العامة خير حليف ، فأعلنوها حرباً عواناً على أعدائهم ، وأحرقوا كتب الفلسفة . ونفوا الفلاسفة والعلماء . وقدّر لأهل الظاهر أن يغلبوا على أمر الدولة ، وأن يدخلوا فى روع الجمهور أن الفلاسفة والعلم مضادان للدين . وحقيقة لم يحارب البحث العقلى قط بمثل العنف الذى حورب به فى المغرب . وربما كان السبب

في ذلك أن مسلمي الأندلس قد تشبهوا بعمامة المسيحيين ورجال الكهنوت لديهم ، عند ما كانوا يضطهدون العلم والعلماء في ذلك العصر ؛ في حين أننا نرى عكس هذه الظاهرة في المشرق ؛ إذ انتصر بعض خلفاء العباسيين من أمثال المأمون والمعتصم لأصحاب التفكير النظري من المعتزلة ، وغلوا في الاختصار لهم ، فاضطهدوا خصومهم .

* * *

وعلى كل ، لم يكن بد من أن تؤدي المقدمات إلى نتائجها ، فقد شهدت أسبانيا كيف انتهى النزاع بين الأمراء ، ثم الصراع بين الفقهاء والعمامة من جهة ، والفلاسفة والعلماء من جهة أخرى ، إلى انهيار الحضارة الإسلامية . وإلى الظلماء جذوتها . لكن قبل أن تندثر هذه الشعلة صحت صحوة الموت ، وأشرقت مفعمة كاملة الضياء ، مثلة في تفكير ابن رشد ، ثم انتقلت إلى أوروبا فأبقتها ، بينما ضاقت بها بلاد المسلمين ، كما ضاقت بها صدورهم من قبل فصرفوا أعينهم عنها ، ورضوا أن يسلكوا سبيل الجود والتقليد ، فساروا في طريقهم نحو عصور الفتور أو الركود التي بدأت حقيقة من القرن الثاني عشر أو قبله بقليل ، ثم استمرت تزداد حلكة حتى بلغت الغاية القصوى في أثناء القرن الثامن عشر ، حيث انحسرت الحضارة الإسلامية حتى كادت تفيض . لكن لم يستطع الجود وأعرانه أن يقضوا تماماً على آثار هذه الحضارة . وجاء العالم الغربي من جانب آخر يستعمر بلاد المسلمين لحدثت الصدمة الكبرى ، ونمت تلك الجرثومة الواهية في نفوس كانت غامدة ، فبدأ يشع قيس من التفكير العقلي حمله جمال الدين الأفغاني ، ومن بعده تلميذه محمد عبده ، كما حمله آخرون قبلهم في بلاد الهند . وكان هذا القيس الجديد هو الذي حاول فقهاء الأندلس وغوغاؤها أن يطفئوه في القرن الثاني عشر . إن نهضة البلاد الإسلامية في العصر الأخير تقسم

بعودة فكرة الاعتزال المعتدل وتمجيد العلم والعناية بالفلسفة ، على عكس ما أراده لها أهل الظاهر الذين كانوا يظنون أن دينهم يخشى تقدم العلم ، مع أنه لا يتضح في أذهان معتنقيه إلا إذا سار مع العلم جنباً إلى جنب ؛ لأن الجهود والتقليد من أقتل أعدائه .

أما في عصر ابن رشد فكان التفكير النظري في طريق الاحتضار ، بعد أن كتبت الغلبة لأهل الظاهر . حقاً كانت آراء هذا الفيلسوف زبدة الحضارة العربية والتفكير الإسلامى ، ولكنها جاءت متأخرة . ولذا قوبلت بالعداء ، والجهود فوصف صاحبها بأنه إمام الملاحدين . وما كان يستطيع أن يقف وحده أمام موجة الجهل الزاحفة التى تصحب دائماً نهيار الحضارات ، أى أن آراء ابن رشد وجدت أمامها عديون لاسيل إلى الغلبة عليها ؛ إذ ماذا يستطيع هذا الفيلسوف أمام التدهور السياسى الذى يتحالف مع الجهود الفكرى ؟ لقد كتبت الغلبة لجماعة من الفقهاء الذين سيطروا على العقيدة الإسلامية ، فكادوا يقضون على خصائصها بسبب غلوم في التفريع والجدل والتشدد وفرض أنفسهم وآرائهم على ضمائر الآخرين وخلجات صدورهم ، مما يبعث اليأس في النفوس وصرخها إلى سبيل أخرى عليها تجد فيها متنفساً ؛ فقد انساقت إلى نوع من التصوف الغريب الذى حاول أصحابه أن يفروا إليه بأنفسهم من تشدد الفقهاء وتمتعهم وجدلهم وفروضهم التى لا تنتهى عند حد . فكأنما آلم هؤلاء ألا يثقلوا على الناس بعلومهم ، فأكروهم على تتبعهم في مسائل خلافية تافهة لا طائل تحتها . وهكذا تحجر العلم ، وعسر التأليف ، وتعدت العبارة ، واستغلفت الكتب ، وفترت الهمم ، ونقلت التكاليف ، لجاء اليأس يزعج عن الكواهل عبء الجهل ، ويمسح سبة التقصير ، واتحدر الناس شيئاً فشيئاً في تصريفهم وتواكلهم إلى فنون من الشعوذة والمقائد .

الفاصلة التي قد تصل إلى مرتبة الشرك ، كتحديد الأولياء وطلب الشفاعة منهم ، حتى صبح أن يقال إن حال المسلمين في العصر الراهن ، أو قبيل هذا العصر ، لا تعبر عن حقيقة دينهم الذي لا يفهمونه حق الفهم ؛ ولذا أصبحوا أذلاء مستضعفين بينما يريدون دينهم أن يكون أعزاء أقوياء .

لقد تصدع الصرح ، وتشتت الفكر ، ولعب أهل الجدل دورهم في هدم هذا البناء المتين عن غير قصد . ذلك أنهم فرقوا ، دون أن يعلموا ، بين قلوب المسلمين ، وأباحوا لهم أن ينصرفوا إلى تكفير بعضهم بعضاً ، وإلى تقليد شيوخهم وتمطيل عقولهم ، كما سولوا لهم - عن قصد أو غير قصد أيضاً - أن يخالفوا الرسول بأن يحضوا في ذات الله وصفاته ، بدلاً من أن يتفكروا في خلق الله . ومن جانب آخر ليس لنا أن نغفل نصيب بعض أهل التصوف في القضاء على الحضارة الإسلامية ؛ فقد صرفوا الناس ، عمداً أو عفواً ، عن العلم حينما زعموا لهم أن المعرفة لا تكتسب بالجهد والبحث والملاحظة والتجارب ؛ بل هي نوع من المعجزات . ألا تفيض المعرفة ، في ظنهم ، فيضاً فتغمر قلوب هؤلاء الذين عرفوا كيف يسلكون معارج الطريق ؟ قد يقال إننا نقسو على أهل الجدل والتصوف ، أو إننا نمجّد العلم أكثر مما ينبغي له ؟ وقد يظن أننا نعبّر عن وجهة نظر فردية ؟ لكننا على يقين من أن هذه الفكرة هي التي توجهنا معرفة تاريخ التفكير الإسلامي . فلقد تفرقت هذه الأمة وأصبحت فرقاً وشيعاً ، وانصرفت كل فرقة أو شعبة منها إلى الجدل واللجاج والتظاهر بالمعرفة ، ولو كان هذا التظاهر على حساب التفكير السليم والأسس المنطقية . ثم انتهى الجدل بأن فرح كل بما لديه ، وظن أنه على الحق وحده ، فأخذ يكفر غيره ، مع أنه لا يحق لمسلم أن يحكم بالمرؤق على آخر إلا إذا شق عن قلبه بسيفه ، ليرى إن كان يعتقد

ما يقول ، أو يظن غير ما يظهر . (١)

وآثرت جماعة أخرى ربما كانت أرق عاطفة ، أو أقل جلدأ على الصراع ، أن تقول بالعلم اللدني والفيض الصوفي ، أى بالعلم الذى لا يتطلب جهداً ولا نصيباً ، وإنما يقود إلى التواكل والشعوذة ، لأنه يُطلب من غير متابعة ، ويعتمد فيه على غير وسائله . وهكذا أصبح لكل فرد أمة وحده في تفكيره وعقيدته ، تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى .

وانقلب الإيمان ، الذى كان سبباً في توحيد القلوب ، وبعث أمة بما يشبه العدم ، شيئاً يحتسكروه جماعة من الناس يقولون إنهم هم الذين يمثلونه خير تمثيل ، وهم الذين يعترفون بوجوده لدى غيرهم ، أو ينكرون وجوده لدى من يخالفهم في الراى ، أى أصبحت مسألة الإيمان سلاحاً يستخدمه الفقهاء أو الجمهور ، كل حسب هواه ، لكي يهدم به الآخرين ، فيظن في عقائدهم ؛ بل يستطيع توجيهه إلى صدر كل من دعا إلى التفكير للإسلامى الصحيح . فلا تكاد ترى مصلحاً يدعو إلى ترك الخلاف الجدل إلا دعى بالكفر أو الزندقة ، وإلا أثارها حرباً عواناً على نفسه ، كما وقع لابن رشد ، وكما وقع لجمال الدين وغيره في العصر الحديث .

ومن العجيب حقاً أن علماء الكلام رموا الفلاسفة بالكفر وعابوا عليهم منهجهم ، وظنوا أنهم أقرب إلى روح الإسلام من أمثال الكندي وابن رشد ، مع أننا نستطيع البرهنة ، وسنبرهن بالفعل ، على أنهم لم ينصفوا الفلاسفة ، ولم ينصفوا أنفسهم ، عندما ظنوا أنهم أكثر فهماً للمقادير

(١) قتل أحد الصحابة مفسراً فطلق باليهاديين ؛ لأنه اعتقد أنه لم ينطق بها إلا لراأى من حدا السيف ، فغضب الرسول عليه السلام وقال له ما معناه هل شققت من قلبك لتعلم إن كان مؤمناً أو غير مؤمن .

هذا الدين من غيرهم إفتد كان منهج الكندي وابن رشد في كثير من المسائل هو منهج القرآن الكريم ؛ في حين أن المتكلمين ، أشاعة أم معتزلة ، انبعوا منهجاً فلسفياً أقل وضوحاً وقوة . وإنما كان منهجهم منهجاً وإهياً لأنه كان منهج جدل ، لا منهج إقناع ، ولذا فهو لا يصلح - في الحقيقة - لا للعلماء ولا للعامة (١) ؛ بل هو أعجز عن أن يقنع المتكلمين أنفسهم . والدليل على ذلك أنهم لم يؤلفوا جهة واحدة ، واختلفوا فيما بينهم ، ولم يعلموا أن خلافتهم في كثير من المسائل يرجع إلى سوء تفهيم لها . فالمنهج الخاطئ ، يؤدي إلى نتائج عاطفة . وربما كانت أم هذه النتائج هي أن طرق المتكلمين في البرهنة على العقائد الإسلامية تثير من الشبه أكثر مما تدعو إلى الإقناع ، أو أن المشاكل التي فرقت بين الأشاعة والماتريدية أو بينهم وبين المعتزلة كانت مشاكل لفظية ؛ إذ لو هوجلت المسائل بطريقة علمية منطقية بعيدة عن روح التعصب والتقليد ، لوجد هؤلاء في الأغلب أنهم يقولون شيئاً واحداً . لقد اختلفوا في مسألة الصفات الإلهية والصفة بينها وبين الذات ، كما اختلفوا في مسألة الجهة بالنسبة إليه تعالى ، وفي إمكان أو استحالة رؤيته في الحياة الأخرى . وفي الحسن والقبيح ؛ هل يوجدان كذلك بالنسبة إلى الله تعالى ، كما هي الحال بالنسبة إلى الإنسان ولم يتفقوا ، كما يقال ؛ في مسألة العدل والجور والقضاء والقدر ، والكسب والخلق ، وأفعال العبد ، وهل تصلح قدرته للضدين ، وهل هناك ضرورة لفعل الصلاح والأصلح ، وهل يجب إرسال الرسل ، وماذا أدرى أيضاً ؟ في الجملة لم يبادروا صغيرة أو كبيرة في أمور العقائد إلا اختلفوا فيها كثيراً أو قليلاً . وما كان لهم إلا أن يختلفوا طالما كانوا ينجون منهج الجدل ، وطالما يفسون ، في كثير من الأحيان ، أنه لا يحق للباحث في مسائل

(١) يرى الإمام الغزالي أن الإيمان الذي يورثه علم الكلام أضعف من إيمان العوام الذين يسلكون مسلك الفطرة السليمة .

الدين أن يطبق الاعتبارات الإنسانية على الأمور الإلهية ، وأن الإسلام جاء يطهر العقائد من تلك الخرافات التي حجبها ومسخها ، بسبب المبالغة بين الخالق والمخلوق كما فعل اليهود ، أو بين المخلوق والخالق كما رأى النصارى . لقد جاء القرآن بقوله تعالى : « ليس كنهه شيء » ، ولكن أهل الجدل نسوا في حومة لججهم أن يرجعوا إلى هذه الآية دائماً ، فعالجوا صفات الله كما لو كانت صفات إنسانية ، وتساءلوا مثلاً عن علمه أهو كلي أو جزئي ، وعن إرادته أهو قديمة أو سادئة ، وهل يخلق أفعال العبد أم العبد هو الذي يخلقها أو يكسبها ؟

• • •

إن هذه الفكرة التي نعرضها هنا قد تبدو لبعض الباحثين في علم الكلام أو لغیرهم بظهور القول الذي يلقي على عواهنه ، أو القضية التي تغلب عليهم مسحة الغلو . لكننا نطمئن هؤلاء وهؤلاء أننا لا تقدم وجهة نظرنا هؤلاء ، بل سنبرهن على صدقها . ثم لا يفرعنا بعد ذلك أن يشور على رأينا تأثر ، فإننا لا نريد بذلك الرأي إلا وجه الحق وحده ، ولأننا لا نبتغي سوى التحير عندما نحاول القضاء على مظاهر الخلاف بين الفرق الكلامية ولو أدى ذلك إلى كشف النقاب عن كثير من مشاكلهم اللفظية : وإذا انتهى إلى الاعتراف بوجود مشكلة أو أكثر من المشاكل الحقيقية ، فسنبين ذلك لا يمس أصلاً من أصول الإيمان إلى الحد الذي يوجب تكفيف الخصوم بعضهم بعضاً ، كسالة اختلافهم في مرتكب الكبيرة : أيمن في النار أم تغفر له خطيئته ؛ أو بعبارة أخرى أيمن مؤمناً أو في منزلة الإيمان والكفر ؟ فإن هذا الاختلاف لا يفتي اعتراف الفريقين بأصول الإيمان المقررة .

٢ - أدلة وجود الله

اتفق الأشاعرة مع المعتزلة، والفلاسفة أيضاً، في تلك القضية الكبرى وهي أن الإيمان بوجود الله لا يكون إلا باستخدام العقل والاعتقاد عليه . وهكذا تتميز المدارس الكلامية بسمّة واضحة عن أهل الظاهر الذين يقررون أن العقل لا دخل له في الإيمان بأصل العقائد جميعها ، أى بوجود الله ؛ بل ذلك مرجعه في رأيهم إلى الوحي وحده . كأن التصديق بالوحي نفسه لا يحتاج إلى استخدام العقل كذلك رأوا ضرورة التزام النصوص دون محاولة تأويلها ، ولو كان الأمر بصدد تلك الآيات التي توم التشبيه والتجسيم ، فن العبث إذن أن تشغل أنفسنا بنقد مذهب القوم ، ولنا أن تتمثل في أمرهم بما قاله فيهم ابن رشد من أنه متى وجد جماعة من الناس يسعون عن استخدام عقولهم في معرفة وجود الله فإلههم إلا أن يؤمنوا به بالطريقة التي يرتضونها . وليس لنا أن نصف هذا النقر القليل بالبدعة أو الزينج ، وليس من هدفنا أن نسخر منهم عند ما نقول إنهم لم يرتقوا إلى المستوى الذي يتطلبه الإسلام من معتقيه ، أى إلى مستوى الإيمان بالله من طريق التفسير والنظر ، لا عن طريق النقل والتقليد ، والقول بأنا قد وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم لمقتدون .

فلنعد إذن إلى المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة الذين ارتضوا أن يتبعوا ما أمر الله به حين قال في كتابه الكريم : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقرم يعقلون ^(١) » . فإذا نحن عدنا إليهم وجدنا أنهم ، وإن وجدوا في أمثال

هذه الآية دعوة إلى إثبات وجود الله بالعقل ، فإنهم لم يوفقوا في الكشف عن الأدلة البرهانية التي احتوى عليها كتاب الله ، وإنما جنحوا إلى استخدام أدلة أخرى عليها مسحة غالية من الجدل السكريه الذي نصفه هذا الوصف ؛ لأنه يثير من الشكوك أكثر مما يدعو إلى الإقناع^(١) . وأشهر أدلتهم الجدلية في هذا الموضوع دليلان هما : دليل الجوهر الفرد ، ودليل الممكن والواجب .

١ - أدلة المفترضة والمبشيرة :

١ - دليل الجوهر الفرد :

أما دليل الجوهر الفرد فيتلخص في أن الأشياء المادية تتقلب عليها أحوال تعرض لها ، ثم تنتقل منها ، لتحل مكانها أعراض أخرى ، من الأشكال والألوان ، والحركات والنمو والانحيار ، وغير ذلك من التغيرات التي تطرأ على جميع الكائنات . وهذه الكائنات تقبل القسمة تدريجياً حتى تنقسم إلى أجزاء لا تنجز ، وهي التي يطلقون على كل جزء منها اسم الجوهر الفرد . فإذا كانت الجواهر لا تنفك عن الأعراض ، وكانت الأعراض حادثة ، وجب أن تكون الجواهر حادثة ، لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، تبعاً لمبدئهم الكلاسي المشهور . وما دام العالم حادثاً في جواهره وأعراضه فلا بد له من محدث ، وهو الله .

ولكن كيف عرفوا أن هناك جوهراً فرداً ، وأنهم لم بمعرفة حقيقة هذا الجوهر ؟ أيعلمون مثلاً أن نظرية الجوهر الفرد ليست إسلامياً ولا شرعية ، وإنما هي نظرية إغريقية ، وهي مذهب الذرات لدى ديمقريطس ، ذلك المذهب الذي كان موضع مناقشة وشك في العصر القديم

(١) هذا هو رأي الإمام الغزالي في كثير من كتبه : انظر كتاب فيصل النظرية في الإسلام والزينة وكتاب إلهام العوام عن علم الكلام .

والذى استخدم فى القول بتقديم العالم وفى انكار وجود الله . ومع ذلك فان الفلاسفة القدماء لم يسلبوا جميعاً بوجود هذه الذرات . وليس لأحد أن يحتج للتكلمين بأن العلم الحديث قد كشف عن ذرات فإن فكرة ديمقريطس عنها ، وفكرة المتكلمين أيضاً ، تختلف تماماً عن فكرة علماء عصرنا . ثم ماعسى أن يفهم الرجل العادى من أمر الجواهر الفرد ؟ وهل كان تلاميذ الأشاعرة والمعتزلة أسند خطأ من الرجل العادى فى وقتنا الراهن مع تقدم العلم وانتشاره ؟ إن هؤلاء الذين يستطيعون فهم نظرية الذرة قلة نادرة من الخاصة ، فكيف نبرهن أولاً على حدوثها ، ثم كيف نتخذها دليلاً على وجود الله ؟

ثم ما معنى أن الأعراض التى يتحدث عنها المتكلمون حادثة ؟ وهل فى استعلاء أحد من الناس أن يؤكد حدوثها جميعاً . حقاً إن هناك حالات تطرأ على الأجسام تحت سمعنا وبصرنا ، وعلى نحو لا يدعو إلى الشك فى حدوثها . لكن هناك حالات أو أعراض أخرى لا تكفى التجارب والملاحظات فى إثبات حدوثها كحركة العالم والبرهان الذى تستغلرقة هذه الحركة . إذن لا يصدق القول بحدوث الأعراض إلا بالنسبة إلى تلك التى نسمع بحدوثها حقيقة . أما تلك التى لا نحس كيف حدثت ، فإن المشكلة تظل قائمة بصددها ، أى تتطلب حلاً . وهكذا لم يفلح المتكلمون — كما لاحظ ابن رشد — إلى أن القول بحدوث بعض الأعراض لا يبرر القول بحدوثها جميعاً . فذلك إذن شبهة تثيرها نظريتهم ، وهى وحدها دليل على أن برهانهم ليس منطقياً ولا علمياً ؛ لأن البرهان حقيقة هو الذى يقضى على كل شبهة لبداهته ، ومن ثم يفرض نفسه على العقل فضلاً ^(١) .

(١) انظر رأى ابن رشد فى البرهنة على حدوث العالم ص ٩٠ و ص ١٠٤ وما بعدها من كتابنا ابن رشد وفلسفته الدينية .

وهناك شبهة أخرى . ذلك أننا إذا سلمنا معهم بأن العالم حادث بحدوث الجواهر والأعراض فيه فإنه يبقى علينا أن نتساءل : إذا اقتضت إرادة الله أن يوجد العالم ، بعد أن لم يكن ، فهل يعتبر كل من الإرادة وفعل الإيجاد حادثاً أم قديماً ؟ وإذا نحن استخدمنا طريقة المتكلمين في التفريع أو التقسيم ، وأخذنا عنهم أساليبهم ، وجدنا أن الأمر لا يخلو من أحد أمور ثلاثة ، أى أن هناك احتمالات ثلاثة : فإما أن تكون الإرادة قديمة وفعل الإيجاد حادثاً ، وإما أن تكون الإرادة ساذنة وفعل الإيجاد حادثاً ، وإما أن تكون الإرادة والفعل قديمين^(١) . لكن الأشعرية يرفضون الاحتمالين الأولين ، ويقولون إن إرادة الله قديمة وفعل الخلق قديم أيضاً^(٢) . وعندئذ تظل شبهة أخرى برأسها ، وهى كيف يمكن أن يوجد شيء حادث بفعل قديم ، مع أننا نقول إن ما يقرن بالحوادث فهو حادث . ثم هاك شبهة أخرى ، وهى أن الإرادة إذا كانت قديمة فلا بد أن تكون سابقة لشيء الحادث بوقت معين . فإذا رأت إيجاده . تساءلنا هل طرأت عليها حال لم تكن فيها من قبل ، أى هل وجد عزم على إيجاد الشيء في ذلك الوقت دون غيره ، أى هل وجدت إرادة جديدة ، ولولا ذلك لما قمنا بالسبب في تجميع وجود الشيء على عدمه في لحظة معينة ؟

فما جواب علماء الكلام على مثل هذه الاعتراضات ؟ ربما لا يعدمون جواباً . وإذا فرضنا قطعاً لمشقة الجدل المقيم معهم أو مع أنصارهم ، أنهم استطاعوا أن يتخيلوا حلولاً أخرى أكثر تعقيداً وتقريباً وإيجاداً من السابقة . وسلمنا لهم ، عن طيب خاطر على الرغم من ذلك كله ، بأن حلولهم حاسمة ومقنعة ، وأنها لن تثير شبهة جديدة ، فهل تلك هى

(١) أما القسم الرابع فلا يتصور ، وهو أن يكون الفعل قديماً والإرادة حادثة لأن الإرادة شرط لـ الفعل .

(٢) أما المعتزلة فيرون أن الإرادة صفة حادثة لأنها من صفات الأفعال . انظر الفقرة الخامسة من هذه المقدمة .

الطريقة السهلة الواضحة التي أراد الله لعباده أن يتبعوها في الإيمان بوجوده ؟ أو ليست هناك طرق أخرى أكثر بداهة ، وأيسر فهمًا ، وأقرب إلى عقول العامة من نظرية الجوهر الفرد التي يبدو فيها طابع التكلف ، والتي تشهد برغبة هؤلاء المتكلمين في أن يزهوا على الناس بمجدهم ولو انتهى بالأخزين إلى النفور والعنجر ؟

إن مشكلة البرهنة على وجود الله لاكثر يسراً من أن يتخيل المتكلمون حلها بطريقة الجوهر الفرد . ولو رجع هؤلاء إلى المصدر الأول لديهم ، أى إلى القرآن لوجدوا في أدلته غناء ، ولرحموا عقول العامة ولما كلفهم ما لا يطيقونه ولو صح أن أدلتهم على صحتها وتعقيدها كانت منطقية فربما شعر بعض الناس بنحوم بماطفة من مجيها الإشفاق والتقدير . لكن هذه الأدلة لم تهبط إلى مستوى العامة ولم ترتفع إلى مستوى الخاصة . وإنما لم تكن منطقية لأن البرهان المنطقي هو الذى يفرض نفسه على العقول في مختلف مستوياتها . والفارق هنا بين أدنى المستويات وأعلاها هو أن العامة تسلم بالدليل المنطقي إجمالاً ، بينما تسلم به الخاصة من البناء إجمالاً وتفصيلاً .

٢ - دليل الممكن والواجب :

أما هذا الدليل الثانى الذى نسبه ابن رشد إلى أبى المعالى فليس دليلاً قرآنياً ، بل نبعده في الحقيقة مضاداً لأدلة الكتاب الكريم ، (وهو ينحصر في القول بأن العالم ، بجميع ما فيه ، يمكن أن يوجد على حال مختلفة تماماً عما هو عليه . فمن الممكن أن تنعكس حركاته رأساً على عقب ، فتصبح الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية . ومن الجائز أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلاً من أن يسقط نحو الأرض . وليس هناك ما يحول عقلاً ، في ظن أصحاب هذا الدليل ، دون أن يحتمل الكون بأسره مكاناً آخر .

في الفضاء غير الذي يشغله في الوقت الحاضر . وفي دسنا أن نستنبط من هذا الإمكان الذي لا حدود له صنوف إمكان أخرى قد لا يرضاها المتكلمون ، أو من يتبع سبيلهم ، أو ربما قبلوها حتى يكونوا على وفاق مع أنفسهم ، فنقول إن العالم الحالى ليس أفضل عالم ممكن ، ومن الجائز عقلاً أن الله كان يستطيع أن يخلق عالماً أفضل منه ؛ إذ ليس مكلفاً بفعل الأصح على رأى فريق هام من المتكلمين وهم الأشعرية . وهكذا يتضح أننا لا نتجنى على المتكلمين ، أو على بعضهم ، عندما نضع مثل هذا الفرض . فإن توماس الأكوينى وهو أحد أتباعهم من المفكرين المسيحيين في العصور الوسطى يقول إن العالم الموجود ليس أفضل عالم ممكن ؛ بل من الممكن أن يوجد أفضل منه . كان الرغبة في تأكيد المشيئة الإلهية الكاملة توجب لدى هذا المفكر وأمثاله أن يلتقص من حكته تعالى .

فهل يحق لنا أن ننظر إلى هذا الدليل نظرنا إلى إبراهيم بن علقم شرعى يقره العقل ولا تضطرب له العقيدة ؟ إنهم يرون إمكان وجود الشيء الواحد على نحو يختلف تماماً عما هو عليه الآن . غير أن الواقع بكلهم فإنا نلس بجواستنا أن لكل نوع من الأنواع خلقته الخاصة به ؛ وقد نهتدى إلى معرفة بعض الحكمة في وجود نوع ما على هيئة أو في وضع خاص ، مما يوحى إلينا بأن هناك أسباباً ثابتة أودعها الله في الكون . أما عن حركات العالم وأشكاله التى يقولون بجواز وجود أعدادها ، فترى أن رأيهم في هذه المسألة ليس إلا قولاً لا دليل عليه . وغاية ما هناك أنهم يريدون إنكار وجود الأسباب الطبيعية التى خلقها الله . وقد نسى هؤلاء أمراً له خطره ، وهو أننا إذا كنا نجعل السبب في أن الحركة شرقية أو غربية فليس معنى ذلك أن هذا السبب غير موجود . فهناك إذن أسباب للحركات السبائية ، وإذا كانت هذه الأسباب مجهولة لدى

طائفة من الناس فليس معنى هذا أيضاً أن الحركات جائزة . إن جعلنا بحقائق الأشياء لا يصلح مطلقاً أن يكون مقياساً لدرجة الإمكان فيها ، أى أنه ليس لأحد أن يتخذ من جهه سبيلاً إلى القول بجواز أن يكون العالم على نحو أفضل أو أقل مما هو عليه . ولا ريب في أن دليل المتكلمين هنا يهدم فكرة عليية صادقة ، وهى فكرة القوانين ، وقد أجاد ابن رشد وصفهم عندما شبههم بالرجل الجاهل الذى يرى أن الأشياء المصنوعة يمكن أن تكون على خلاف ما هى عليه ، وذلك في الوقت الذى يعلم فيه صرائعها . أو من عنده معرفة بطريقة صنعها ، أن هناك أسباباً وقواعد محددة لا من اتباعها حتى يتم صنع الشيء على النحو الذى نراه ، بحيث إذا اختلفت الأسباب والقواعد نحم عن ذلك شيء آخر مختلف تماماً

كذلك لا يسير هذا الدليل في الاتجاه السليم للعقلية لو أراد يهدم البرهان يتكون إنكاراً للحكمة الله تعالى وعلمه ؛ إذ لو كان يمكن أن يوجد الأشياء أو تصنع على نحو أو بشكل آخر لما كان وجودها الحالى حلالاً على الحكمة أو علم ، أى لو لم تكن هناك أسباب محددة وجودها والغاية شيئاً لما كانت هناك للعالم معرفة تخصه دون المخلوقات ، ولما كان في ذلك إنكاراً لحكمة تعالى . فإن الحكمة ليست ، في التحليل الأخير ، سوى معرفة الغاية من وجود الشيء وتحديد الأسباب التى تقضى إلى تحقيق هذه الغاية .

وفي نهاية الأمر ، لو صرفنا النظر عن هذا كله ، فسلنا معهم أن العالم يمكن ، وأنه حادث تبعاً لذلك ، وأنه يحتاج إلى موجد يوجده ، فإننا نعود مرة أخرى إلى الاعتراض الذى رأيناه منذ قليل في حديثنا عن الدليل السابق ، وهو أيحدث العالم عن إرادة قديمة وفعل قديم ، أم عن إرادة قديمة وفعل حادث ، أم عن إرادة حادث وفعل حادث ؟ حقاً إنهم يرفضون الاحتمالين الأخيرين ، ويقولون يحدث العالم بإرادة قديمة وفعل قديم

فيعترض عليهم من جديد فيقال : إن خروج الجائز إلى حيز الوجود يقتضى قديراً في الإرادة القديمة . ومن ثم لا بد من القول بحدوث الإرادة مع حدوث المراد . وهم يسجرون عن دفع هذه الشبهة . وإن استطاعوا دفعها فسيظل محققاً على الدوام أنهم هم الذين أثبتوها . وربما استطاعوا أن ينزحوا الشبهة من عقولهم هم ، لا من عقول من يتبعهم في أدلتهم الجدلية . وهذا - كما ترى - جدل غير مجد وإبطال لقوة الإيمان في النفوس . وسنت ذلك كله أن المتكلمين يتكلمون عن الإرادة والفعل والاعباد والخلق بماتنها الإنسانية ، فيظنون أن الخلق الإلهي يحتاج إلى زمن ومادة كلخلق الإنسان ، وأن الإرادة الإلهية يمكن أن تتعدد بين جائزين ، كما هي حال في الإرادة الإنسانية .

وما يذهب إلى الدهشة حقاً أن المتكلمين تركوا أدلة القرآن ، ولجأوا إلى هذه الأدلة التي تقوم على أساس من الجهل ، وتخطو أحياناً على عاتق من العالم الإلهي والعالم الإنساني . ولذا فإن الطبيعي أنهم أثبتوا مشاكل مزعومة لا يحدها من يتبع أدلة الشرع . فالقرآن لا يتكلم عن إرادة حادثة أو قديمة ، ويكتفى بأن يقول إن الله يوجد الأشياء بإرادته . إن فكرة الحدوث أو القدم مترتبة على فكرة الزمن . والزمن نفسه فكرة إنسانية لا سبيل إلى تطبيقها على الإرادة الالهية .

ب - أدلة المنازيرى :

وهناك مدرسة ثالثة من المتكلمين ، وتريد بها مدرسة أبي منصور المنازيرى ، تلك المدرسة التي أرادت ، هي الأخرى ، أن تجمع بين الشرع والعقل . وهي في رأينا أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة ، على عكس ما جرت به الآراء السائدة وسيحتاج لنا في غضون مناقشة مناهج المتكلمين ، في البرهنة على المسائل الدينية ، أن نبرهن على صدق دعواتنا .

لقد أخذ الماتريدي على الفلاسفة أن منهجهم في حملته ليس بالمنهج القويم، لأنهم يتبعون طريقة عقلية بحتة. وما علينا أن أنبأع العقل ليس منهجاً قوياً. في نظر المسلمين، أو في نظر الإسلام على الأقل، وما علينا أن الفلاسفة الإسلامية كانت عقلية بحتة؛ بل نعم على عكس ذلك أنها ليست في حملتها وتفصيلها إلا محاولة للتوفيق بين الدين والعقل. ومع هذا فإنه يمتثلنا في هذا المقام أن نبين منهج الماتريدي في إثبات وجود الله أنرى هل كان منهجاً منطقياً وشرعياً في آن واحد؟ وهل حجر الفلاسفة من قبل ومن بعد، عن السمو إلى مرتبته؟ وسوف نعرض أدلته على حدوث العالم لثنين أنها جمعت، إلى جانب أدلة القرآن وفلاسفة المسلمين، أدلة أخرى تشبه أدلة الأشاعرة والمعتزلة في ضعفها وسقوطها. ومضادها لروح الشرع.

١ - دليل الأشياء الحية وغير الحية :

يرى الماتريدي أولاً أنه ليس من الممكن أن ينكر أحد من الناس حدوث نفسه؛ إذ لو ادعى أحد منهم لنفسه القدم لعرف من تلقاء ذاته أنه كاذب ولكذب به الناس جميعاً. وإذن فن الممكن استنباط دليل على عظم الآتي :

الأحياء جميعها حادثة. الأحياء تستخدم الأشياء غير الحية.

فتؤدى هاتان المقدمتان، في رأى الماتريدي، إلى أن جميع الأشياء غير الحية حادثة.

فهل هذا هو المنهج البديهي؟ وهل هذا هو المنطق الذي يطابق الشرع؟ ليس المرء في حاجة إلى دراسة أساليب المنطق وقواعده حتى يعلم بخطر أنه أمام دليل فاسد سفسطائي. أما إذا كان من هؤلاء الذين أفسد

الجدل استمدادهم الطبيعي ، فمن الممكن أن نستخدم معه منطق أرسطو .
 لكن نين له أننا نوجد هنا أمام قياس من الشكل الثالث ، وأن النتيجة
 الطبيعية له هي : بعض الحادث يستخدم الأشياء غير الحية . فأى صلة إذن
 بين هذه النتيجة وبين إثبات حدوث العالم في جميع أجزائه الحية
 وغير الحية ؟

وأشد غرابة من هذا الاستدلال العجيب في ذاته أن الماتريدي يسلك
 مسلماً مضاداً له في موضع آخر ، فيقول : إذا ثبت حدوث الجواهر التي
 لا توصف بالحياة كان الأحياء أحق بهذا الوصف ، لأنهم خلقوا منها
 ويعيشون ويتفنون بها .

ويمكن تعديد تفكيره هنا على هيئة قياس يؤدي إلى نتيجة مختلفة
 تماماً عن تلك التي انتهى إليها هو نفسه ، فنقول :

الأشياء غير الحية حادثة . والأشياء غير الحية أساس للكائنات الحية .
 إذن بعض الحادث أساس للكائنات الحية .

وهذا شيء آخر غير الذي يريد الماتريدي إثباته .

ويعبر عن هذا بـ **مبدأ الكسوف**

٢ - دليل الأعراض المتضادة :

والمختص في العبارة الآتية :

محال أن يكون العالم قديماً ، نظراً لما يطرأ عليه من أحوال متضادة
 كاليسكون والحركة والحسن والقيبح .

أما صيغة القياسية فهي : الأحوال حادثة في العالم . ومالا ينظر عن
 الحوادث هو حادث .

وبدعي أن هذا البرهان نسخة من برهان الجواهر والأعراض لدى
 الأشاعرة والمعتزلة .

٣- برهانه المتناهي والمرتداهي :

العالم متناه . . المتناهي حادث . . العالم حادث .
وهو ليس برهاناً جديداً . وإنما هو مأخوذ عن الكسندى . لكنه
عند هذا الأخير برهان رياضي ما نفلن أن المازيدي عني بالوقوف على
تفاصيله . (١)]

ومن الواضح أن هذه الأدلة الثلاثة ليست بتلك التي جاء ذكرها
في القرآن . وإنما أغفلها لعل وجهه ، إذ ليس من المقول أن يطلب إلى العامة
أن تسلّم بوجود الله من طريق برهان عاقل كالدليل الأول ، أو عن طريق
نظرية مشكوك فيها كنظرية الجوهر الفرد ، أو عن طريق برهان منطقي سليم
لكنه يعتمد على أصول رياضية ، قل أن يبتدى إليها الباحثون ، ولو كانوا
من الفلاسفة . (٢)

٤- دليل السليم أو التفسير والتأني :

غير أننا لن نقصف المازيدي لو لم نشر إلى الأدلة الأخرى التي
استخدمها في إثبات وجود الله بطريقة يقلبها العقل . فلنذكر هذه الأدلة
إذن بصفة إجمالية ، لكي نعرف به شيء من الفضل . لقد أخذ هذه الأدلة
عن القرآن الكريم أو عن الفلاسفة . ولذلك كانت أقوى من أدلته
السابقة ؛ لأنها تطابق العقل والشرع في آن واحد . وسنعود إلى هذه الأدلة

(١) يتنا هذا البرهان بالتفصيل في محاضرات ألبت بكلية دار العلوم وربما نمرناها فيما بعد
(٢) لا أراد الكسندى البرهنة هل حدوث العالم استخدم قضيتين أخذها من أرسطو .
وهما : العالم متناه من جهة الجسم ، والجسم والحركة والزمان أمور متلازمة . إذن العالم متناه
من جهة الحركة والزمان أيضاً ، ومعنى ذلك أنه حادث . وعلى الرغم من وضوح هذا الدليل
لم يفلن أرسطو إليه ، فقال بتناهي العالم من جهة الجسم وبعدم تنافيه من جهة الحركة والزمان .
فإذا كان أرسطو يناقض نفسه ، فهل لنا أن نكلّف العامة من الناس معرفة هذا الدليل .

بالتفصيل عند الحديث عن أحد هؤلاء الفلاسفة الذين يقول عنهم علماء الكلام عادة إن مناجهم عقلية مجردة .

أما دليل السببية عند الماتريدي فيتلخص في [أن العالم لا يستطيع أن يوجد نفسه ، أو يصلح ما فسد منه . إذن يحتاج إلى موجد يوجد] ويتلخص دليل التغير بدوره ، في القول [أن العالم لو كان يوجد بنفسه لوجب أن يبقى على حالة واحدة لا يريم عنها أبداً ، فمن الضروري إذن أن يوجد ب التغير] . ونلاحظ أن هذا الدليل ليس مستقلاً ، وإنما هو صورة دليل السببية . وأما الدليل الأخير ، ونريد به دليل العناية ، فإنه أشهر من أن نلح في بيانه ؛ لأن وجود الكون على الوضع الذي هو فيه ملائم لوجود الإنسان والحيوان والنبات ، مما يبرهن على أن عناية الله محيط بمخلوقاته .

• • •

وعلى الرغم من أن هذه الأدلة السابقة موجودة عند الفلاسفة ، وبخاصة لدى الكندي الذي كان متقدماً على الماتريدي ، فإن هذا الأخير يصف الفلاسفة بأنهم اتفقوا على قدم العالم . فأى فلاسفة يريد ؟ فلاسفة الإسلام . أم فلاسفة الإغريق ؟ إن كان يريد الإغريق ، وهو في الواقع لا يريدهم فهذا أمر لا نقوض بالكلام فيه . وإن كان يريد فلاسفة الإسلام ، وهذا هو ما نرجحه ، بدليل الموقف الذي يقفه منهم أهل الكلام ، قلنا : إنهم لم يتفقوا على قدم العالم . وإنما بدأ أولهم ، وهو الكندي ، باستخدام الرياضة وأدلة القرآن للبرهنة على حدوث العالم . فلما جاء الفارابي وابن سينا واطلما على فلسفة أرسطو ، وحارلا التوفيق بينهما وبين الإسلام ، وجدوا أنه لا بد من تعديل تلك الفلسفة في مسألة قدم المادة ، حتى تكون على وفاق مع الدين . ومن ثم رأينا الفارابي يلجأ إلى نظرية جديدة في

الإسلام وهي نظرية الفيض التي حاول بها ، غير موفق ، أن يبين كيف يؤدي تفكير الله في ذاته إلى صدور عقول أو ملائكة ، وهذه العقول تفكر في ذاتها وفي خالقها فتفيض عنها كل الكائنات بالتدرج . ثم جاء ابن رشد من بعدهما ، وترك نظرية الفيض ، وعاد إلى التبع الإسلامي الخالص ، فقال إن الله يخلق العالم من العدم ، بمعنى أنه يخلقه من غير مادة وفي زمان .

ح - دليل الصوفية :

سلك المتصوفة منهجاً لا يعتمد على أسس منطقية ؛ لأنهم لا يستدلون على وجود الله بمقدمات بدئية تستنبط من الواقع وتفضي إلى نتائج مقنعة وإنما اعتقدوا أن معرفتهم لوجود الله ترجع إلى المعرفة الإشرافية التي تفيض في نفوس العارفين . وذلك المعرفة الدنية هي التي يمكن تسميتها بالحدس الصوفي الذي يصل إليه المرء بالقضاء على الشهوات والانكباب على القائل . ثم رأوا أن يعضدوا منهجهم بنصوص من الكتاب العزيز ، فاختاروا بعض الآيات التي حسبوا أنها تشهد لهم من مثل قوله تعالى : [وادعوا الله . ويعلمكم الله ، وقوله : والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ، وقوله : إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً ، ملأنا النصوص الأخرى التي تحدث على النظر العقلي ، وهي تشغل جزءاً كبيراً من القرآن ، فروا بها دون أن يفقهوا عندها لكي يتأملوها . مع أنها أكثر صراحة بالشهادة .

ونرى هؤلاء أن منهجهم الذي يوصون به يفوق مستوى الإنسان عادة ، وأنه مضاد للمنهج العلي الذي يستطيع كل إنسان أن يسلكه متى حصل بعض المقدمات الأولية . ثم يقولون إن تطهير النفس شرط كاف في

المعرفة مع ما في هذا الوأى من الغلو الكثير ؛ إذ يكشف الواقع لنا ولم
عن أنه ليس من الضروري أن يكون كل متصوف عالماً أو العكس ، حقاً
وبما ساعد تطهير النفس على كسب المعرفة . لكنه ليس شرطاً كافياً في
إدراكها . هذا إلى أن جعل الحدس الصوفي منهجاً لمعرفة الله وغيره معناه
القضاء على التفكير النظري الذي بحث عليه القرآن . وستكون المعرفة في
هذه الحال نوعاً من المعجزات . وإذن فما جدوى العقل ؟ وهل خلق
العقل للإنسان عبثاً ؟ أما الآيات التي استدلو بها فليست حاسمة ؛ بل يمكن
فهمها على نحر مخالف لما فهموه منها ؛ كما أنه من المستطاع معارضتها بعدد
كثير من الآيات القرآنية التي تحت على النظر حتى لتكاد تجعله واجباً على
القادرين عليه^(١) .

و - أدلة ابن رشد :

إن الأدلة التي تستخدم في إثبات وجود الله يجب أن تكون بديهية
وغير معقدة ، أي خالية من تفريع المتكلمين وتقسيماتهم العقلية ،
كما ينبغي ألا تثير الشبهات ، وأن تكون أدلة العقل والشرع في آن واحد ؛
إذ الحقيقة واحدة . وبذا تتجه هذه الأدلة في يسر إلى الناس جميعاً عامة
وخاصة ، وربما حفرت العامة إلى الرغبة في المعرفة للوصول إلى
مرتبة العلماء .

وقد وجد ابن رشد أن الأدلة التي استخدمها الفلاسفة هي نفس
الأدلة التي جاء ذكرها في القرآن ، ويريد بذلك دليل العناية الإلهية
ودليل الاختراع .

(١) قد نقدنا رأي المتصوفة بعبء من التفصيل في كتابنا ابن رشد وطلخته الدبيلة من

١ - دليل العناية :

إن النظر في طبيعة الكون وما يحتوي عليه من إظهار يرشدنا إلى أن وجود كثير من الأشياء والكائنات كأنما قصد به الإنسان ؛ وذلك لأن هذه الكائنات أو الأشياء تلائم حياته . وليس يمكن أن تكون هذه الملائمة وليدة الصدفة . وحقيقة أثبت العلم الحديث أن هذا الخلق المحكم الذي يحقق غايات محددة لا يمكن أن يصدر إلا عن علم وتدبير وحكمة . فإن وجود الليل والنهار والشمس والقمر والفصول الأربعة والحيوان والنبات والأمطار كل أولئك يوافق حياة الإنسان ، كما يقول ابن رشد ، وكأنما خلق من أجله كما يشهد بذلك الحس . ثم إن العناية والحكمة تتجليان في تركيب جسم الإنسان بل في جسم الحيوان أيضاً . قد يقال إن بعض علماء عصرنا يميلون إلى إنكار وجود غايات في الطبيعة ، وإلى أن القول بوجود عناية خاصة بالإنسان معناه أن هذا الأخير يتخذ نفسه محوراً أو مركزاً للكون . نعم قد يقال ذلك وقد يقال أكبر منه . وقد تبدو حججهم مقنعة . لكنهم قلة بينما تذهب كثرة العلماء بمن يكاد يكون مشقة العلم حقيقة إلى الجزم بأن هناك عناية بما في هذا الكون ، وأن هذه العناية لا يمكن أن تنسب إلى الاتفاق (١) .

تلك هي وجهة نظر العقل ، وهي نفس وجهة النظر التي يقرها القرآن الكريم وتؤيدها آياته ، من مثل قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً ، والجلال أوتاداً ، وخلقناكم أزواجاً ، وجعلنا نومكم سباتاً ، وجعلنا الليل لباساً ، وجعلنا النهار معاشاً ، وبينا فوقكم سبطاً شداداً ، وجعلنا

(١) انظر كتابنا « المنطق الحديث » ومناهج البحث - نشر مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة

الثالثة في آخر فصل الحاشي تشكيلة أساس الاستقراء .

سراجاً وهاجاً ، وأنزلنا من الممصرات ماء ثجاجاً ، لنخرج به حياً ونباتاً وجنات ألفافاً^(١) ، وقوله : « فلينظر الإنسان إلى طعامه » ، أنا صبين الماء صباً ، ثم شققنا الأرض شقاً ، فأنبتنا فيها حياً ، وعنباً وقصباً ، وزيتوناً ونخلاً ، وحدائق غلباً ، وفاكهة وأبا ، متاعاً لكم ولأنعامكم^(٢) . ، وغير ذلك من الآيات الدالة على العناية كثير في القرآن الكريم .

ويمتاز هذا الدليل عن أدلة الأشاعرة بأنه يدعو إلى المعرفة الصحيحة ، لا إلى الجدل العقيم ؛ فهو يحفزنا إلى التعمق في البحث والكشف عن أسرار الكون ، دون أن يثير شبهات أو مشاكل ؛ كما يمتاز من هذه الناحية أيضاً عن دليل الحدس الصوفي الذي يصرف عن المعرفة الحقة ويقود ، إن عاجلاً أو آجلاً ، إلى الجمود والتوكل واختراع الاساطير لتجديد الواسلين من أهل الطريق .

٢ - دليل الاختراع أو السبيل

ليس هذا الدليل أقل بداهة ووضوحاً من سابقه ، فانه الاختراع بين في أنواع الحيوان والنبات ، وجميع أجزاء العالم . ويمكن تحديد هذا الدليل على هيئة مقدمات بديهية . ذلك أن وجود الحيوان أو النبات دليل محسوس على الاختراع ، بمعنى أن وجود ظاهرة الحياة نفسها التي تطرأ على الأشياء غير العضوية كاف وحده في إثبات فكرة الاختراع . أما أجزاء العالم وحركات أجرامه السماوية فهي غنرة أيضاً ؛ لأنها مسخرة لتحقيق غايات معينة ، وكل شيء مستقر لابد أن يكون مخلوقاً . فإذا ثبت حدوث هذه الأشياء جميعاً ، حية وغير حية ، كان ذلك دليلاً بالضرورة على وجود الخالق .

ويشبه هذا الدليل سابقة في أنه يحفز الإنسان إلى السير في طرق العلم

(١) سور النبأ من آية ٦ إلى آية ١٦ (٢) سورة عبس من آية ٢٤ إلى آية ٣٢

حتى نهايته ، إن جاز أن له نهاية . ذلك أن فكرتنا عن حقيقة الخلق لا تصبح كاملة إلا إذا وقفنا على آثار صنعة الله في كل جزء من أجزاء الكون ، فأى مقارنة يمكن أن تعقد بين مثل هذا الدليل ودليل الجوهر الفرد ، أو دليل الممكن والواجب ، أو غيرهما من الأدلة غير الفلسفية والشرعية التي تنمى قدرة الجدل دون أن تساعد ، بحال ما ، على تحصيل المعارف الجديدة ، وإن كانت تنتج كثيراً من الإشكالات والشبه التي ربما عجز المتكلمون أنفسهم عن حلها ؟

وميزة أخرى ، وهي أن هذا الدليل العقل هو دليل الشرع نفسه ، وهو مؤكد لحكمته تعالى . فقد ورد في القرآن كثير من الآيات التي تدعو إلى الإيمان بوجود الله عن طريق معرفة مخلوقاته . فمن ذلك قوله : « يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ، وقوله تعالى : « فلينظر الإنسان عما خلق ، خلق من ماء دافق^(١) » ، فهاتان الآيتان تبينان لنا أن ظهور الحياة في جملة ذلك دليل كاف لإقناع الخاصة والعامة بوجود الله الخالق . وحقيقة عجز العلماء في عصرنا الراهن ، الذي تقدمت فيه العلوم الطبيعية تقدماً هائلاً ، عن معرفة سر الحياة ، وكيف ظهرت على وجه الأرض ، هذا فضلاً عن أنهم عجزوا عن أن يخلقوا أشياء حية .^(٢)

• • •

فهل لأحد أن يصفنا بالتجني على الأشاعرة والمعتزلة إذا قلنا إن أدانهم ليست شرعية ولا عقلية ، وإنهم حرصوا على إغفال أدلة الشرع فلا نجد لها

(١) سورة الحج ، آية ٧٣ (٢) سورة الطارق ، آية ٥ ، ٦ .

(٣) أرجع إلى هذا الدليل بالتفصيل في كتابنا ابن رشد . ولفظته الدبيلة ، لغز مكتبة الأنجلو المصرية ١٩١٤ م ٩٠٤ - ١١٠ .

إلا في كتب المتأخرين من علماء الكلام ، عندما أرادوا إكمال النقص في مذهب سلفهم . ومن المقرر الذي لا مجال للشك فيه أن أدلة أبي الوليد ابن رشد تنطبق تماماً على أدلة القرآن ، وهي أدلة الفلاسفة في الوقت نفسه . ففكره السنية مأخوذة عن أرسطو وفكره الغائية مأخوذة عن أفلاطون . لكن فيلسوف قرطية يحور أرسطو وأفلاطون حتى يكونا أقرب إلى العقل والشرع . ذلك أن الأول ينكر العناية الإلهية ؛ في حين يتفق الاثنان على القول بقدوم العالم .

وفي رأينا أنه كان أولى بالمسلمين جميعاً ، متكلمين وغير متكلمين ، أن يتدبروا آيات الكتاب لكي يستنبطوا منها أدلتهم ، بدلا من أن يعتمدوا على نظريات فلسفية ظنية ، وخصوصاً إذا كانت نظريات من الدرجة الثانية أو الثالثة ، كنظرية الجوهر الفردي . وإنما كان أجدر بهم أن يكتشفوا بأدلة القرآن لأنها تصلح للناس جميعاً ، ولاهل الجدل أيضاً ؛ ذلك أن القرآن يتجه كما قلنا إلى جميع المستويات العقلية ، بمعنى أن العلماء يدركون بحواسهم وعقلهم أنه لا بد من وجود صانع حكيم ، لما يرونه من آثار الصنعة . ويلبسونه من علامات الحكمة في الكون . أما الجمهور فتكفيه الأدلة القرآنية لأن الواقع يشهد بصدقها ، كما أنها في الوقت نفسه أدلة عقلية يمكن تفصيلها حسب الحاجة وبدرجات متفاوتة ، تبعاً لتقدم الإنسان في مراتب المعرفة . ويبقى بعد ذلك كله أن الفارق بين الجمهور والعلماء شبيه بالفارق بين رجلين يرى أحدهما شيئاً فيعلم أنه مصنوع فقط ، دون أن يدرك كيف صنع ، ولا كيف يستخدم ، وربما لا يمتدئ أيضاً إلى معرفة الغاية منه ؛ بينما يرى الآخر حقيقة هذه الأمور كلها ، فيكون عليه أتم وأكمل

٣ - الوجدانية

١ - دليل الفلاسفة :

حاول الكندي أن يبرهن على وحدانيته تعالى بطريقة منطقية فقال لو سلمنا جدلاً بوجود عدة آلهة للعالم لوجب أن تشترك هذه الآلهة في صفة واحدة وهي أنها تستطيع الخلق جميعها ، ولوجب أن يحتوى كل منها على صفة أو صفات خاصة تميزه عن غيره من الآلهة ؛ لأن أفراد النوع الواحد تتفق في صفة واحدة ، وتختلف في الصفات الشخصية ، فلا تتفق أفراد الإنسان في أنهم من جنس الحيوان العاقل ، ويختلفون فيما بينهم من حيث اللون والشكل والحجم . ولذا متى قلنا بأن كل إله يحتوى على نوعين من الصفات كان ذلك تسليماً بوجود الكثرة فيه ؛ لأنه مركب من شيء عام يشترك معه فيه غيره ، ومن شيء خاص ينفرد به وحده . وعندئذ يجب أن نقف على العلة في وجود هذا التركيب في كل إله من هذه الآلهة المتعددة . فإذا وجدنا علة ، على سبيل الفرض ، وجب البحث عن علة لهذه العلة وهكذا دواليك . لكن لا يمكن الانتقال في سلسلة الطل إلى ما لا نهاية له ، فوجب الوقوف عند حد ؛ أى يلزمنا القول بوجود إله يرى من كل كثرة أو تركيب ، بحيث يكون مخالفاً لخلقها ، لأن الكثرة في كل انطلق ، وليست فيه ألبته .

• • •

أما الفارابي فقد بنى دليل الوجدانية على أساس من نظريته في ترتيب الموجودات . فهو يحصر هذه الأخيرة في ستة أنواع ترتق في مراتب السكال ، وهي المادة والصورة والنفس الإنسانية والعقل الفعال ، والعقول المفارقة ، ويعنى بها العقول المنجردة من كل مادة ، أو الملائكة التي تشرف

على الأنلاك السماوية ، وهى التى يطلق عليها أيضاً اسم الأسباب الثانية ،
وأخيراً يوجد المبدأ الإلهى ، وهو كمال محض .

ومن المعروف أن أبا نصر الفارابى أخذ فكرة هذا الترتيب
التصاعدى من أفلوطين صاحب مذهب وحدة الوجود . فإنه كان يرى
أن الموجودات ليست سواء فى الكمال أو النقص ؛ إذ تزيد درجة الكمال
أو تقل تبعاً لدرجة الاتحاد بين أجزاء الموجودات . مثال ذلك أن الاتحاد
بين الأحجار المبعثرة أقل منه بين أحجار المنزل الذى تم بناؤه ، والاتحاد
بين أفراد الجيش أو الجوقة الموسيقية أقل منه بين جماعة من الناس
لا تربطهم صلة ، والاتحاد بين الأمور العقلية أكثر كمالاً منه بين الأمور
المادية ، كالانساق الذى نراه بين نظريات علم من العلوم العقلية كالفندسة .
ثم تزداد درجة الكمال ، ويقل الانقسام ، بالصعود إلى العقل الذى فسر
فى هذه النظريات . وما زال أفلوطين يصعد فى سلم الموجودات حتى وصل
أولاً إلى نفس العالم ، ثم إلى العالم العقل ، ثم انتهى إلى الوحدة الأولى
التي تعد أكل الموجودات والتي لا تحتوى على أجزاء أبنة ، والتي تفيض
منها الموجودات الأخرى شيئاً فشيئاً ، فتبدو فيها الكثرة والانقسام
عندما تتميز أجزاؤها بالتدرج .

تلك هى فكرة الفيض لدى أفلوطين ، وقريب منها رأى الفارابى
فى الفيض . والصلة بين هذين الرايين أكثر وضوحاً من أن يحتاج إلى الإلحاح
فى بيانه .^(١)

وقد رأى الفارابى أن يعتمد على ترتيب الموجودات بدلاً من الاعتماد
على النصوص القرآنية التى تقرر الوحدة من مثل قوله تعالى *لو كان*

(١) انظر نظرية الفيض بالتفصيل فى كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى

توماس الأكوينى - نشر مكتبة الإجماع المصرية سنة ١٩٦٤

فيهما آلهة إلا الله لفسدنا ، وغير ذلك من الآيات . أما كيف برهن على هذه الوحدانية فذلك أنه يقول : لما كان الله الموجود الكامل على وجه الإطلاق ، فمن المستحيل أن يوجد معه إله غيره ؛ لأنه لو جاز أن يوجد معه إله مثيل به في كماله لما كان هو أسمى وأكمل مبادئ الموجودات ، ولوجب أن يوجد موجوداً أكمل منه يهبه هو وقرينه الكمال . فطبيعة الذات الإلهية ، وهي كمال محض ، تكفي في البرهنة على وحدانية الله تعالى .

ويبدو برهان الفارابي بمظهر الدليل الفلسفي الذي يعضد وجهة فطر الشرع . ومع أنه ليس دليل القرآن فهو في رأينا أقل تعقيداً من برهان المتكلمين . فإن هؤلاء ، وإن اعتمدوا على بعض الآيات ، إلا أنهم سلكوا مسلك الجدل والتفريع ، مع أن الأمر لا يقتضي تفريعاً ، ولا جدلاً .

ب - دليل المتكلمين :

يعرف دليل المتكلمين باسم دليل النافع^(١) ، ونجده لدى الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية على حد سواء ، وما كان لنا إلا أن نتوقع وجوده لديهم ؛ لأنه دليل جدلي ، وهم أهل الجدل خاصة . وينتج هذا الدليل على ما جاء في كتاب الله من مثل قوله تعالى : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا ، وقوله : ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون ، وقوله : قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً ، وقوله : أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم : قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار .

لكن المعتزلة والأشاعرة استنبطوا دليلهم من هذه الآيات بطريقة

(١) انظر هذا الدليل بالتفصيل في كتابنا ابن رشد وفتخته الدبيلة ص ١١٢ وما بعدها .

خاصة ، وتابعهم الماتريدي في ذلك ، وإن جئنا في أحد براهينه إلى مسلك عقلي نجده مفصلاً لدى ابن رشد ، وهو أن دقة صنع العالم دليل على وجود إله واحد . أما الآخرون فافتصروا على دليل واحد مشهور . فقالوا لو صح أن هناك آلهين فمن الجائز أن يقع الخلاف بينهما ، بأن يريد أحدهما خلق العالم ولا يريد الآخر . وعندئذ يمكن أن يتشكل هذا الخلاف بإحدى صور عقلية في رأيهم : فإما أن تتم إرادة كل واحدة منهما ، وإما أن تبطل إرادة كل منهما ، وإما أن تتحقق إرادة أحدهما دون إرادة الآخر . فعلى الفرض الأول يكون العالم حيث وجد موجوداً وغير موجود في آن واحد ، وعلى الفرض الثاني يكون غير موجود وغير معدوم ، وعلى الفرض الثالث يكون الذي تتم إرادته هو الإله حقيقة والآخر عاجز . فلا يستأهل أن يوصف بأنه إله .

ويلاحظ أن الفرض الثاني ليس إلا صورة معكوسة من الفرض الأول ، وأن أحدهما كان كافياً ، وبخاصة لأن عقيدة الوحدانية من البدايات الحسية والعقلية بحيث لا تتطلب هذا العناء كله . كذلك نرى أن برهانهم يقوم على المائة بين الله والبشر ، لأنهم يريدون تطبيق ما يشاهدونه بين بنى الإنسان على العالم الإلهي ، أى ينسبون الاختلاف إلى الآلهة . فإذا نحن سرنا معهم في طريقهم ، وبعثناهم في جدهم ، قلنا أليس من الممكن أن يتفق الإلهان بدلاً من أن يختلفا ، فإنا نرى أنه يحدث ، في كثير من الأحيان ، أن يتفق شخصان على صنع واحد فيعاون كل منهما صاحبه . وفلا تبت هذه الشبهة في ذهن بعض المتكلمين ، فلم يجدوا لها حلاً ، ولذا قالوا إن دليل الآيات السابقة ليس منطقياً ، بل هو خطائي فقط يراد به الإقناع ؛ إذ يجوز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذي نشاهده .^(١) حقاً فلننظر بعض

المتقدمين من المتكلمين^(١) إلى نقطة الضعف هذه فأراد أن يتجنبها ، فذكر أن اتفاقهما بطريق التعاون دليل مجز كل منهما أو جهله . ولكن هذا الرد ليس حاسماً ، إذ من الممكن أن يقال إن أحدهما يفعل بعض العالم والآخر يفعل بعضه ، أو بفعلاته على سبيل المداولة . إلى غير ذلك من التشكيك الذى لا يلقى بالجمهور ، كما يقول ابن رشد . ولو سلمنا أن ردم حاسم فن المقرر ، بعد هذا الجدل كله ، أن دليلهم يثير شبهات ويحتاج إلى ردوده وأنه لا يقنع إلا بشق الأنفس

أما المازيدى فتبع عدة طرق للبرهنة على وحدانية الله ، فقال : إن الشكل متفق على وجود الإله الواحد ، وإنما يختلفون فيما بعده : أهو حقيقة ، أم مجرد وهم ووساوس ؟ فلو كان هناك أكثر من إله لجاز أن يعطرد عددهم في الزيادة إلى ما لا نهاية له ؛ لأن العدد غير متناه بطبيعته ، أى لماذا يحدون العدد بابتز أو ثلاثة أو أكثر . ولو كان الأمر كما يقولون لجاز أيضاً أن تحول الآلهة الأخرى دون مجي الرسل الذين يتنادون بالوحيية واحد منهم فقط . ثم عرض لدليل القانع ، وفصله على النحو الذى فيه السابقون من المتكلمين . وكأنه أحس بعدم جدوى مثل هذه الأدلة ، فعاد إلى منهج يتفق مع روح الآيات السابقة ، فقال لو كان هناك إعدة آلهة ، لمحاول كل منهم أن يستقل بأفعاله ، ولخلق كل منهم عالماً يخصه ، أو لاختلفت أفعالهم ، لحدث الفساد والاضطراب في الكون . لكننا نرى أن العالم واحد ، وهو متجانس وغاية في الاتساق ، مما يدل على انفراد إله واحد بخلقته .

• • •

(١) المازيدى يخوف سنة ٣٣٣ هـ . والمشهور أنه يعامل الأخرى في آرائه ، ولا يمكنه سترى أنه أقرب إلى سيرة به إلى الأعاصرة .

ح - وجه نظر ابن رشد :

اعتمد أبو الوليد على الأدلة الشرعية . وبين أنها تتجه إلى الحس والعقل معاً ، أى إلى الجمهور والعلماء . فقله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » ، يقرر حقيقة بديهية وفطرية تشهد للملاحظة بصدقها ، وهى أن وجود ملكين في مدينة واحدة يفسدها ، إلا أن يعمل أحدهما ويبقى الآخر دون عمل . وإذا جاز هذا في الملوك فإنه لا يجوز في الآلهة . فإن العاجز أو المتعطل لا يصلح أن يوصف بالآلوهية . ثم نص هذا الفيلسوف على فساد طريقة المتكلمين في استنباط دليل القانع من هذه الآية ، فقال لهم فرعوا المسألة في غير جدوى ، فقالوا إما أن يتفقا وإما أن يختلفا ، وإذا اختلفا فإما وإما الخ ، أى أنهم ظنوا أن الآية تحتوى على قياس شرطى منفصل ، مع أنها تحتوى على قياس شرطى متصل ، وهو القياس الذى لم يفتن المناطقة القدماء إلى أهميته العلمية . ومعنى هذا القياس هو أنه لو فرضنا وجود أكثر من إله لفسد العالم ، لكن هذا الفرض غير صحيح لأن العالم ليس فاسداً . وإذن ليس هناك إلا إله واحد خلق هذا العالم بعلمه وحكمته وعنايته .

وأما قوله تعالى : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض » ، فمعناه أنه إذا اختلفت أفعال الآلهة فلا يمكن أن يترتب عليها فعل واحد ، لكن هذا الفرض الثانى مازدود أيضاً لا تنازى أن هناك عالماً واحداً . إذن لا يعقل أن يكون موجوداً بسبب عدة آله مختلفة الأفعال . ففي هذا الدليل أيضاً نرى أن القياس شرطى متصل ، أى أنه قياس على منتج ، لأنه قياس فرضى ، وهو الأسلوب المنتج حقيقة في كل تفكير على .^(١)

• (١) أنظر كتابنا : للتعلق الحديث ومناهج البحث ، الطبعة الثالثة من ٤٥ .

وأما قوله تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سيلا » ، فمعناه أنه لا يجوز عقلا أن يوجد إلهان تتحد أنفاهما ؛ إذ لو كان هناك إلهان يفعلان فعلا واحداً لوجب أن تكون نسبتهما إلى العرش واحدة ، أى أنهما يتساويان في كل شيء فيحلان على العرش ، وليس المراد هنا حلولاً جسيماً ؛ لأن الأمر في نسبة الله إلى العرش ضد هذه النسبة ، أعنى أن العرش يقوم به لا أنه يقوم بالعرش . ولذلك قال الله تعالى : « وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما . » وإنما المراد هو أن اتحاد أنفاهما تماماً يجعلهما يتحدان في كل شيء ، مما يؤدي إلى استحالة القول بالتعدد . إذن ليس هناك ما يدعو إلى الجدل أو القسمة العقلية . فكل آية لها معناها المحدد . زد على ذلك أن دليل الوحدانية ، الذى تحتوى عليه هذه الآيات ، هو دليل الخاصة والعامة معاً ، وإن امتاز الخاصة بأنهم إذا لخصوا العالم ووقفوا على ما فيه من نظام . واتساق ، زادوا يقيناً بأن هذا العالم المنسق المتجانس لا يمكن إلا أن يكون مخلوقاً لإله واحد ، لا شريك له في تدبير خلقه . ^(١) وهكذا تتحقق حكمة القرآن في حب الناس على المعرفة ، لكي يكون إيمانهم كاملاً ، ويتفق هذا الهدف مع ما رأيناه في أدلة وجود الله ، كما يجب أن يفهمها المسلم حقيقة ؛ لأن دليل الاختراع ودليل العناية الإلهية دليلان للبرقة وباعثان عليها .

ومن الواضح أن المتكلمين لم يقتفروا على حكمة آيات الوحدانية لأنهم أساءوا فهمها . وفي ذلك يقول ابن رشد : « وقد يدلك على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنت الآية أن المحال الذى أفضى إليه دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه الدليل المذكور

(١) يلاحظ أن ابن رشد لا يفتقر منا «توحيد القياس الأرسطى» طاليسى ، وإنما يعتمد دائماً على الملاحظات والبداهات الحسية .

في الآية . . . إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام ، وليس في الآية تقسيم .
فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي
المتفصل . . . والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق
بالشرطي المتصل ، وهو غير المتفصل ، ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظريتين
له الفرق بين الدليلين .»

والحق أن من يخلط بين الدليلين هو من يخلط بين الجدل وبين المنهج
العلمي الصحيح . والمناهج الفاسدة أو الواهية تؤدي عادة إلى نتائج فاسدة
أو واهية .

٤ - مشكلة الصفات والذات

درج الناس في المسند الأول من الإسلام على التسليم بما جاء في
الكتاب والسنة فيما عمن الصفات الإلهية وغيرها من المسائل . وكان
التوحيد الخالص رائدهم ، وكان التزيه هو الفكرة الرئيسية التي تحدد فهمهم
لعقائد الدين . ولم نشهد لدى السلف هذا الجدل في العقائد على النحو الذي
سنراه لدى المعتزلة والأشاعرة ومن سلك مسلكهم . ومن ثم لم يتمكن
مسألة الصفات الإلهية موضع خلاف لدى الصحابة ، ثم لدى كبار الأئمة
من أمثال مالك والشافعي وأحمد . والحق أنه كان عند المسلمين ما يشغلهم عن
هذا الجدل والجدل في العقائد ، فقد انصرفوا إلى ما هو خير من ذلك وأجدى ،
أي إلى نشر الإسلام ، وتثبيت قواعد دولتهم الجديدة وإرساء قواعد ملكهم
وإعداد ما استطاعوا من قوة ومن رباط الخيل لحولاء الذين تسول لهم
أنفسهم الوقوف في وجه الدعوة الجديدة ، دعوة الحق والتوحيد . وكانوا
إذا وجدوا أن بعض آيات القرآن تكاد تنسب إلى الله بعض الصفات
التي تتنافى مع فكرتهم الخالصة عنه ، أو تخدش معنى التوحيد والتزيه

كنسبة اليد أو الوجه أو العرش إليه لم يحارلوا تأويلها . ومع ذلك فإنهم كانوا يجمعون على أنه لا يجوز أن يكون المراد منها هو ظاهرها ، وعلى أنه من الواجب ألا تفهم على حرفيتها ؛ فإن الله سبحانه ليس جسماً تنسب إليه يد أو عين أو يستوى على العرش استواء مادياً . وكانوا يؤثرون عدم الخوض في تفسير هذه النصوص ، فيفوضون المراد منها إلى الله بعد تنزيهه عن كل شبه بالإنسان أو المخلوق . وقد اعتمدوا في هذا التنزيه أو التقديس على قوله تعالى : « ليس كمثل شيء » وهو السميع البصير . فإنه لا يجوز عقلاً أن يكون هناك وجه شبه أو مماثلة بين الخالق والمخلوق . ولذا فإن قوله تعالى : « أفمن يخلق كمن لا يخلق » بعد برهانه على استحالة المماثلة بين الله والإنسان .

١- المشبهة :

ولو أن المسلمين التزموا هذا المبدأ ، وفرقوا بين عالم الغيب والشهادة ، لما نشأت تلك البدع الكثيرة - ومن بينها بدعة الصفات - ولما وجدنا طائفة منهم كالشبهة والكرامية الذين التزموا النصوص الظاهرة للمتشابهة ، وفهموها فهماً حرفياً ، فاقترحوا بأن أثبتوا لله عدداً كبيراً من الصفات الإنسانية ، فقالوا إن له وجهاً ويدين وعينين ، ثم غلوا في ذلك ما شاء لهم الفلوس فقالوا : إن الله سبحانه مما يقولون - جسم يختلف عن الأجسام . وهكذا أشبهوا بعض أصحاب الله بآفات الأخرى ممن يمتقنون أن الله قد تجسد ، وأنه ظهر بصورة البشر . وقد أخطأ أحد المستشرقين ، وهو « ليون جوتييه » ، عندما ظن أن جميع المسلمين في صدر الإسلام كانوا من المشبهة . ولكن الواقع هو أن الله منهم من رأى هذا الرأي ؛ في حين تمسك السلف ، ومن جاء بعدهم ، بالتنزيه والتوحيد الخالص الذي لا نجد له

مختلفاً أى دين آخر ، حتى بعد أن افترق المسلمون ، وتعددت بدعهم . .
وأنزلوا فى جملهم كل منازلق خطر .

ب - الميزان :

غير أن القلور فى التشبيه أدى إلى رد فعل لذي جماعة المعتزلة التى
تصف الله بالوحدانية والقدم ومخالفت الحوادث ، وهى الصفات التى تتفق
التمدد والحدوث ومثابة المخلوق . وبديهي أن هذه الصفات سلبية ؛ لأنها
لا توجد شيئاً زائداً على الذات . ولما ذهب وأصل بن عطاء فى محاولة التنزيه
إلى أبعد حدودها ، بدأ بإنكار الصفات الإيجابية من علم وقدرة وإرادة ؛
لأنه خشى أن ينتهى الأمر بالمسلمين إلى ما وقع فيه النصارى الذين فرقوا
بين ثلاث صفات إلهية ثانية ، وهى الوجود والعلم والحياة ، وجعلوا كل
صفة منها مستقلة بذاتها ، وأطلقوا عليها اسم الأقاليم أو الأشخاص ، وهو
فى اعتقادهم الأب والابن وروح القدس .

غير أن أتباع وأصل رأوا ألا ينكروا الصفات الإيجابية جملة لا
ذلك بمعنى هم إلى التعطيل ، وإلى جعل الإله فكرة مجردة لأمضمون ،
ولذلك اختصروا عددها ، وأرجعوها إلى صفتين رئيسيتين ، وهما العلم
والقدرة .^(١) ثم سوا بين الذات الإلهية وبين كل صفة منها حتى لا يترتب
على ذلك تعدد القدماء . وقالوا : إن الله عالم بعلم هو نفسه ، وقادر بقدرة هو
نفسه أيضاً . فلما اعترض عليهم بأن رأيهم هذا يفضى إلى التسوية بين العا
والعلم ، وبين القادر والقدرة ، ثم بين العلم والقدرة ، حاولوا الخروج من هذ
المازق ، فذكروا أن المراد بوصف الله بالعلم والقدرة أنه على حال من العلم

(١) مات أبو الحسين البصرى إلى ردما إلى صفة واحدة وهى العلم . وهذا هو رأى الثلاثة

والقدرة ، أى أنهم أنساقوا ، من حيث لا يشعرون ، إلى الممانعة بين العالم الإلهي والعالم الإنساني ، وسلخوا الخصومهم أن هناك فارقا بين الموصوف والصفة ؛ إذ أنهم لم يفعلوا ، فى الواقع ، سوى أن غيروا الأسماء ، فقالوا بأن الله أحوالا ، بدلا أن يقولوا إن له صفات . ولكننا نعلم أن تغيير الأسماء والمصطلحات لا يغيث شيئا ، إذا كانت تعبر عن شيء أو حقيقة واحدة . وقد سخر منهم الإمام الغزالي ، عند ما بين تفاهة هذا التعديل فى المصطلحات ، فقال : ما الفارق مثلا بين أن تقول إن الله عالم ، أو أنه على حال من العلم ؟ اليس المعنى واحداً ، كما تقول أيضاً إن محمد متبول أو ذونعل . وعلى الرغم من أن المعتزلة لا ينكرون الصفات الإلهية ، فقد اتهموا بأنهم من المعتلة . وترجع هذه التهمة إلى أن خصومهم لم ينصفوهم ، أو فى الأقل لم يحاولوا فهم السبب الذى دعاهم إلى التسوية بين الذات الإلهية وصفاتها . وما كان هؤلاء الخصوم أن يكونوا أكثر رفقاً ، أو ينظروا بعين المودة إلى وجهة نظر مخالفينهم ؛ ذلك أنهم يماثلون فى الحقيقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، أى بين الله والإنسان . فكما أنه لا يجوز عقلا أن توجد ذات الإنسان إلا إذا كانت لها صفات زائدة عليها ومغايرة لها ، وتختلف كل صفة منها عن الصفات الأخرى ؛ كذلك لا يجوز فى رأيهم أن توجد الذات الإلهية دون صفات زائدة ومغايرة لها . فالفارق بين المعتزلة وخصومهم هو الفارق بين قوم أرادوا التفرقة الفاصلة بين الذات الإلهية وذات الإنسان ، وقوم لم يستطيعوا أن يتخلصوا من الاعتبارات الإنسانية فطبقوها على العالم الإلهي . وربما كان أولى بالفرعيين جميعاً أن يتركوا البحث فى أمر صفات الله ، وأن يسلبوها تسليها يرتضيه العقل من دون شك ، ولكنه لا يشير الجدل فيها لا طائل وراه . والحق فى رأينا أن مذهب السلف كان أكثر حكمة ، وأهدى سبيلا . وربما لم يكن

من الثلث أن نصف هؤلاء الذين استخدموا طرق الجدل في تحديد الصفات بأنهم كانوا مبتدعين . ولكن يبق ، بعد ذلك كله ، أن المعتزلة كانوا أقرب من الأشاعرة إلى روح الآية الكريمة التي تقول : « ليس كنهه شيء » .

ح - الفلاسفة :

وذهب فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي مناهياً قريباً من المعتزلة ، فانكروا تعدد الصفات ، وجادلوا التنزيه المطلق ، لكنهم لم يكونوا من المعتزلة ، فهم يقرون بالصفات التي يسلم بها خصومهم ، ولا يمنعون إطلاقها على الله تعالى ، ثم يؤكدون في الوقت نفسه أن المفهوم منها واحد وهو ذاته . ويذهب أنهم حرصوا على التفرقة الفاصلة بين الله والإنسان ؛ لأن ذات الإنسان مقابلة لصفاته ، وكل صفة من هذه الصفات مباينة لغيرها ؛ في حين أنه لا يمكن لنا القول بأن الصفات مقابلة للذات بالنسبة إلى الله تعالى . فإله هو الوجود الأول وهو واجب الوجود لذاته ، أو العلة الأولى أو الحق الذي أكسب كل شيء حقيقته : أما الصفات التي ورد ذكرها في القرآن فلا سبيل إلى إنكارها ، وإنما ينبغي أن تفهم على أنها اعتبارات ذهنية لا غنى عنها ، حتى يستطيع عقل الإنسان القاصر أن يكون لنفسه فكرة عن حقيقة الذات الإلهية . ففي الجملة لم يكن الفلاسفة من المعتزلة . وإنما آثروا أن يذهبوا في التنزيه إلى أبعاد حدوده .

د - الأشاعرة :

أما الأشاعرة الذي كان من المعتزلة ثم ارتضى العودة إلى مذهب السلف ، وإن لم يلحق بهم تماماً ، فقد فرق مثل خصومه بين صفات السلب

وصفات الإيجاب . وهو يتفق معهم بتكيفية الأمر فيها يتعلق بالصفات الأولى ، لكنه يخالفهم في الصفات الثانية . فهذه الأخيرة زائدة على الذات : فاقه عالم مريد وقادر ومتكلم ، وله كل الصفات التي ورد ذكرها في القرآن ، وهذه الصفات مغايرة للذات ، وهي مختلفة فيما بينها . وقد صرح بأنه بنى رأيه هذا على ما يعلمه من أمر الإنسان وصفاته ، أى أنه ينص على ضرورة تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الأمور الإلهية ، بمعنى أن حكم المشاهد يجب أن يكون هو حكم الغائب أيضاً . فاقه عالم بمعنى أن له عدلاً ، وقادر بمعنى أن له قدرة وهم جراً . وليست هذه الصفات هي عين الذات ، بل هي زائدة عليها .

والمائة هنا بين الله والإنسان واضحة . فاقه موصوف وله صفات . وليس من الممكن أن تكون الصفة عين الموصوف . وهذه الصفات الإلهية الذاتية أزلية . فلا لا يجوز أن تكون الإرادة حادثة ، كما يقول المعتزلة لأنها لو كانت حادثة لوجدنا أنفسنا أمام ثلاثة فروض أو احتمالات عقلية ؛ وهي أن يحدثها الله في نفسه ، أو يحدثها في غيره ، أو تكون مستقلة بذاتها . وجميع هذه الفروض مستحيلة ؛ إذ يترتب على الفرض الأول أن يكون الله محلاً للحادث ، و يترتب على الفرض الثاني أن يكون من تحمل فيه إرادة الله مريداً بإرادة الله . أما الفرض الثالث والآخر فلا سبيل إلى قبوله أيضاً ؛ لأن الصفة ستقوم في هذه الحال بنفسها ، وهذا معناه تعدد القدماء حقيقة .

فاذا اعترض على الأشرى : كيف يجوز لنا أن نمثل بين الله والإنسان ، فنقول إن الصفات زائدة على الذات في كلتا الحالتين ؟ — بدأ يجب بأن الصفات ليست هي الذات ولا غيرها . ولنعترف من جانبنا أننا لا ندرى كيف تكون الصفات ، لا هي هو ولا هي غيره ، على حد تعبيره . فإن العقل الإنساني العادى ، وغير العادى أيضاً ، يلبس نوعاً من التناقض البديهي

في هذا التعبير . أما أنها ليست بالذات فذلك أمر واضح ، ومعناه أنها مغايرة له ، بمعنى أنها ليست عين الذات . أما أنها ليست غيره فعناه ، في النظرة الأولى ، أنها هي عين الذات . فهل معنى ذلك أن الأشعري يعود مضطراً إلى التسليم بوجوه نظر المعزلة ؟ لقد ظن أولاً أنه يستطيع القضاء على هذا التناقض ؛ والاحتفاظ بوجهة نظره ، فقال إن تعدد القدماء في ذات الله لا ينافي الوحدة التي يقررها الشرع . وهنا نراه يفهم المغايرة التي عبر عنها بكلمة « ولا هي غيره » ، فهماً خاصاً ؛ لأن الغيرية أصبحت لا تدل على زيادة الصفات على الذات ، وإنما على « جواز مفارقة أحد الشئيين للآخر على وجه من الوجوه » . وليس هذا في الحقيقة حلاً للمشكلة ، وإنما هو تسليم بها ، أو محاولة للفرار منها ؛ لأن الأشعري يفهم لفظ المغايرة على نحو لا يسوغه الاستعمال المألوف للغة . إنه يريد بدم المغايرة أن الصفات لا تنفك عن الذات مطلقاً ، فالأشعري يعود إذن إلى القضية الأولى ، وهي أن الصفات زائدة على الذات وقائمة بها . وليس هذه القضية بأقل تناقضاً من سابقتها . فهما سلكتا سبيل الجدول وجدنا أن المشكلة تظل قائمة ، وهي كيف تكون الصفات زائدة على الذات وقديمة ؟ وكيف تكون « لا هي هو ولا هي غيره » ؟ وقد عرضت هذه المشكلة عينها للمأثريدي ، لحاول الفرار منها ، فلما ضيق عليه الخناق لم يجد بداً من الاعتراف بما يشبه أن يكون مجزأً عن الاهتداء إلى الحل الصحيح ، أو عوداً إلى مذهب السلف .

وإنما جاء هذا التناقض كله بسبب الرغبة في تشبيه الله وصفاته بالإنسان وصفاته . وكان الأولى بالأشعري ، وبمن تبع سبيله ، أن يعترف من أول الأمر أن نسبة الصفات إلى الله سبحانه ليست هي نسبة صفات الإنسان إلى صاحبها ، وأن البحث في الصفات : أي عين الذات أم شيء زائد عليها نوع من التعمق في الجدول على نحو لا يجدى ؛ أي أنه كان أحرى به أن

يعود عوداً تاماً إلى رأى السلف ، وأن يترك الخوض في هذه المسألة ، وأن يكتفى بالتسليم بوجود الصفات الإلهية دون البحث في حقيقتها ؛ لأن المرء لا يستطيع أن يعبر عنها إلا بلغة إنسانية ، وهى لغة قاصرة . وإذا كان الإنسان يعجز عن معرفة حقيقة الذات الإلهية فكيف يدعى أنه يحيط علماً بصفات الله ؟

هـ - المازيريدى :

والآن هل كان المازيريدى أسعد حظاً من سابقه ؟ وهل استطاع الاحتباء إلى حل حاسم يزيل الشبهة ، ويقرب الشقة بين المعتزلة والأشاعرة . ويعود بنا إلى النظرة الإسلامية الصادقة العريضة من أو شاب الجدل ؟ إننا نميل إلى هذا الرأى ، وإن بدا لنا فى أول الأمر أنه ينجح إلى فكرة الأشعرية . مع بعض الفروق اليسيرة . ذلك أنه بدأ يقول إن المذهب الصحيح فى مسألة الصفات ينحصر فى الاعتراف بأن الله يوصف بجميع صفاته فى الازل ، دون تفرقة بين صفات الذات كالعلم والقدرة ، وصفات الأفعال كالخلق والإحياء والرزق ؛ وبأن هذه الصفات لا يجوز القول بأنها عين الذات ولا غيرها . لكنه ما لبث أنه مال ميلاً شديداً نحو الأشعرى ، فقال : إن المراد بأنها لا تغاير الذات هو أنها ملازمة لها ولا تنفك عنها . لكن لما سئل : وإذا لم تكن الصفات هى عين الذات ولا هى غيرها ، فما عسى أن تكون ؟ قال : إنها صفات الله . لا مجاوزة عن هذا ، ، لئى أنه لما ضيق عليه الخناق ، ولم يعترف له بمجادله بمشروعية فهم لفظ المقابلة على النحو الذى منبئه إليه الأشعرى ، لم يجد بداً من أن يسلم بقوة الاعتراض ، أو يعترف بعدم القدرة على رفع التناقض . وكان فى استطاعته أن يخطو خطوة واحدة ليلحق بالمعتزلة أو الفلاسفة ، فيقول إنه لا سبيل إلى الملائمة بين الخالق والمخلوق ، وإن الصفات هى عين الذات . ولكنه كان

يستطيع أن يخطر مثل هذه الخطوة نفسها في اتجاه مذهب السلف ، فيعترف بأن التحقق في بحث صفات الله يفضى إلى بدعة المعتزلة والأشاعرة ، أى إلى التساؤل عن الصفات : أى الذات أم زائدة على الذات ؛ وبأن مذهب السلف هو المذهب السليم ؛ لأنه يقر بوجود الصفات ولا يبيح الخوض فيها على نحو يفضى إلى التشبيه الساذج ، أو الغلو في تحديد الصفات هذا الغلو المفرط ، ولو كان عن طريق التنزيه الخالص .

وهنا نجد أن الماتريدى كان أكثر تسامحاً من الأشاعرة تجاه المعتزلة ، فإنه يرى أن إثبات الصفات لله يجب ألا يتضمن تشبيهاً ، وأن هؤلاء الذين أنكروا الصفات بحجة التنزيه ليسوا من المعطلة ، وهو لا يفهم بالكفر ، وإن رأى أن الإنكار قد يفضى إلى التعطيل ، أى إلى جعل الله فكرة مجردة ، ومن ثم يكون نفى الصفات أكثر خطراً من إثباتها ^(١) . والحق أن تسامح الماتريدى قاده نحو فكرة جليلة سنجدها مفصلة لدى ابن رشد ، وهى ضرورة استخدام طريق التشبيه والتنزيه فى آن واحد لحل مشكلة الصفات الإلهية . فهذه الصفات ممان قديمة . وليس هناك من سبيل إلى التعبير عنها إلا بالألفاظ الإنسانية . فينبى إذن أن تستخدم هذه الألفاظ فى إثبات الصفة لله عن طريق التشبيه ، ولكن يجب بعد ذلك أن تستخدم طريق التنزيه لنفى كل مماثلة بين صفات الله وصفات الإنسان . فلا يجوز أن تتساءل إذن عن كيفية اتصافه تعالى بالعلم والقدرة ، لأن السؤال معناه هنا أننا مازلنا نصر على المماثلة بين صفات الله وصفات الإنسان . فאלه موصوف بما وُصف به نفسه

(١) ذهب فلاسفة الإسماعيلية إلى إن المعتزلة لم يذهبوا إلى التنزيه إلى الحد الذى كان ينبغي أن يذهبوا إليه ، فوسلوم بأنهم من المشبهة ، فى حين ربماهم الأشعرى وابن تيمية بأنهم من المعتزلة . وقد انتهى فيلسوف الإسماعيلية جده الفريز الكرماني إلى تعطيله إلى حد القبول بأن الله سبحانه لا يوصف بالوجود ولا بالعدم .

من غير تشبيه ولا كيفية . والحق أنه كان ينقص الماتريدي ، حتى يحل المشكلة حلاً صحيحاً تاماً ، أن يقول إنه من البدعة أن تتساءل عن الصفات أمى عين الذات أم زائدة عليها ؛ إذ كيف يحق لنا أن نطبق المقولات الإنسانية على الله سبحانه ، وكيف للكان المتناهي أن يتناول إلى معرفة حقيقة صفات^٢ اللاتمتاى ، أى كيف يستطيع المخلوق ، أو يدور بخلفه أنه يستطيع الاهتداء إلى معرفة صفات الخالق فيعلمها على حقيقتها ، لكي يحدد لنا بعد ذلك أنها زائدة على ذاته أو أنها هى عين ذاته . ، إنه لو فعل لما كان إنساناً ، أولكان الله سبحانه إنساناً أزلياً ، على حد تعبير جندلان رشد . فأيا ما سلكتنا اتهمنا دائماً إلى قوله تعالى : « ليس كمثل شيء » ، وإلى أن هؤلاء الذين أثاروا مشكلة الصفات إنما ابتدعوا للسليين مشكلة موعومة ، فرتهم وجعلت بعضهم يكفر بعضاً ، مع أنه كان يكتفى في حلها أن توضع وضماً جيداً منذ أول الأمر ، فيقال هل تجوز المماثلة بين الله والإنسان ؟ فإنها لو حددت على هذا النحو لما تطلبت حلاً ، وللم واضعوها أنه أولى بهم أن يعترفوا بهذه الصفات ، دون أن يبحثوا في حقيقتها ؛ لأنه ليس في طاقه المخلوق أن يعلم ذات الخالق وصفاته على النحو الذى يعلمه من نفسه وصفاته هو .

و — أبى بشر :

من المؤكد أن ابن رشد كان أول من فطن من المتأخرين إلى عمق الجدل في صفات الله ، فوصف البحث فيها بأنه بدعة لا تتفق مع ما جرى عليه المسلمون في أول عهدهم . وهو أكثر وضوحاً وجزماً من أبى منصور الماتريدي الذى ، وإن بدت له طلائع الحل الموفق لهذه المشكلة ، إلا أنه تجر عن التحرر من النطاق الذى ضربه حوله الخلاف بين هؤلاء الذين سببوه إلى بحث الصفات . وقد قلنا إنه لم تكن هناك سوى خطوة واحدة تفصل الماتريدى عن فكرة السلف ، لسكنه لم يجهز هذه الخطوة كما كان ينبغي له أنه

يفعل لوسار في طريقه حتى النهاية، ولو استنتج من قوله بأن الصفات ليست هي ولا هي غيره، النتيجة المنطقية التي تترتب عليها، وهي ترك الجدل في هذه المسألة. وإنما الذي اجتاز هذه الخطوة هو أبو الوليد بن رشد، رغم مخالفي من الفقهاء والمتكلمين. فقد رماه هؤلاء بالإلحاد، إن لم يكن بالكفر، لاشيء إلا لأنهم كانوا يريدون عرضاً من الحياة الدنيا^(١)، وإلا لأنه لم يتردد في وصفهم بالبدعة وضعف الحجة.

ففي رأى هذا الفيلسوف أن ما جاء في القرآن الكريم من أوصاف الله لا يمكن أن يشمرنا بوجود أى نوع من التعدد في ذاته تعالى، ولو كان هذا التعدد الذي لا ينافي الوحدةانية الواجبة كما كان يقول الأشعري، ذلك لأن الصفات على نوعين: صفات ذاتية وجردية وهي تلك التي تنفي عن الله أوجه النقص التي يمكن أن توجد في صفات الإنسان، وصفات أفعال، وهي تلك التي تحدد الصلة بين الخالق والمخلوق. وحقيقة ما كان للتكلمين أن يفتقروا في هذه المسألة؛ إذ كان ينبغي لهم أن يلتزموا دائماً مبدأ التفرقة الفاصلة بين العالم الإنسان والعالم الإلهي. لكن الأشاعرة خرجوا على هذا المبدأ حلالية فقالوا بأن الصفات معنوية، أي أنها تعبر عن معاني قائمة بالذات، وغفلوا عن أن هذا القول يقضي إلى شبهة يحجز الرجل العادي عن حلها، أن أنه يقرده رأساً إلى التجسيم؛ إذ سوف تكون الذات موصوفاً له صفات، أي شبهة بالجواهر الذي له أعراض. ونحن نعلم أن الجوهر هو الذات التي تقوم بنفسها، وأن الأعراض تقوم بغيرها، أي ليس لها وجود ذاتي، وأن ما يتركب من الجواهر والأعراض هو الجسم بالضرورة. فإذا نحن قلنا إن نسبة الصفات إلى الله هي نسبة صفات الإنسان إلى ذاته فربما أدى ذلك بالجهود إلى أن يتخيل أن الله سبحانه

(١) أنظر كتابنا إن رشد وفلسفته الدينية (عنته وأسبابها) ص ٢٢ وما بعدها.

جسم ، أو أنه نفس كلية تحمل في الكون . وكل ذلك — كما يقول ابن رشد

— بعيد عن مقصد الشرع

كذلك لا يميل فيلسوفنا إلى رأى المعتزلة كل الميل . فإن التسوية بين الذات الإلهية وصفاتها ليس بالرأى الذى يستطيع الجمهور قبوله ؛ لأنه ليس بديهياً ، وليس بالرأى الذى جاء به الشرع . وقد رأينا كيف اضطروا إلى إثبات صفى العلم والقدرة ، وكيف تقوود هذه التسوية إلى القول بأن العلم هو القدرة ما دام كل منهما عين الذات . فالتصريح بهذا الرأى ، الذى قد يكون أبعد في التنزيه من رأى خصومهم ، لا يقع العامة بل هو بعيد عن أفهامها ، والتصريح به بدعة ، وهو أن يضلل الجمهور أخرى منه أن يرشد .

ونحنكنا إجمال الخلاف في مسألة الصفات فنقول إن هناك ثلاثة مذاهب : فالأول هو رأى المعتزلة ، ويتلخص في نفي التعدد أيا كان نوعه ؛ لأن الصفات هي عين الذات ولا كثرة هناك ؛ ولا يجوز بحال ما أن يتعدد التقديماء في الذات الواحدة . ثم يأتي بعد ذلك مذهب هؤلاء الذين يرون أن الصفات زائدة على الذات . ويتفرع هذا المذهب إلى فرعين أحدهما رأى النصارى الذين يقولون بتعدد التقديماء واستقلال كل منها بنفسه ؛ وثانيهما هو رأى الأشاعرة الذين يقررون أن الصفات ، وإن كانت قديمة ، فإنها قائمة بذاته تعالى (١) . وإذا نحن قارنا بين هذه المذاهب جميعها وجدنا أن رأى المعتزلة أقربها إلى التوحيد والتنزيه ، ونفى المماثلة بين العبد والرب ، وإن أخذ عليه أنه يعالج مسألة يعجز العقل الإنسانى عن سير

(١) قال ابن رشد : « لنا ثلاثة مذاهب : مذهب من رأى أنها نفس الذات ولا كثرة هناك ، ومذهب من رأى الكثرة وهؤلاء أشعان : منهم من جعل الكثرة قائمة بذاته ، ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع . » انظر آخر الفصل الثالث من كتاب «ناهج الأدلة» .

غورها وتكوين فكرة مطابقة عنها . فمن هذه الجبهة فقط كان رأيهم بعيداً عن مقصد الشارع ومخالفاً لما جاء به الكتاب العزيز . والرأى الحق في ذلك هو الاعتراف بوجود الصفات دون تفصيل الأمر فيها .

فليس من شأن العامة ولا المتكلمين إذن أن يشغلوا أنفسهم بما لا طاقة لهم به . ، وينبغي لهم أن يعترفوا بتعدد الصفات ، وأن يدعوا لرجال البرهان والفلسفة أن يقرروا هذه الحقيقة الكبرى وهي : أن الصفات لا يمكن إلا أن تكون متعددة من وجهة النظر الإنسانية ، أما في حقيقة أمرها فهي فوق مستوى عقولنا جميعاً وهذه حقيقة يرى ابن رشد أنه من الواجب ألا يصريح بها الجمهور ، لا لأنها غاطسة ، ولكن لأنهم يحزنون عن فهمها . وهذا هو السبب في أن القرآن يعدد الصفات ، لأنه يتجه إلى الناس على الحقيقة وهم الجمهور (١) .

• — صفات الأفعال

ومن المسائل التي تختلف فيها المتكلمون مسألة صفات الأفعال كالزفة والرحمة والخلق والرزق . وتلك بدعة جديدة لأن السلف كانوا لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الأفعال . كذلك لم يتفق المتكلمون على تحديد هذه الصفات الأخيرة . فالمعتزلة لا يعترفون من صفات الذات إلا بالعلم والقدرة ، وهما اللتان لا يجوز وصف الله بهندهما ، بينما يرون أن كل صفة يمكن أن يجري عليها النفي والإثبات تعد من صفات الأفعال . ولذا قالوا بأن الخلق والرزق والكلام والإرادة كلها صفات أفعال ، وهي حادثة

(١) يقول ابن رشد في كتابه تهافت التهافت ط بيروت ص ٣٥٤ • قول من قال إن علم الله وصفاته لا يمكن ولا هاس بصفات المخلوقين حتى يقال إنها أفعال أو زائدة عن الأفعال هو قول المعتزلة من المعتزلة والمعتزلة منه غيرهم من أهل الفكر ، والله نوافق المادق .

عندهم . أما الأشاعرة فيذهبون إلى أن صفات الأفعال هي التي لا يلزم من نفيها نفيها كالإحياء والخلق والرزق ، وهي حادثة عندهم أيضاً ^(١) . فهم يخالفون المعتزلة إذن في صفتي الكلام والإرادة ؛ لأنهما من صفات الذات ؛ ولأنهما قديمتان في رأيهم . وهذا هو منشأ الخلاف بينهم في مسألة القرآن أهو قديم أم حادث ، كما ستعرض لذلك بعد قليل . أما المازيدي فرغب عن رأي هاتين الطائفتين ، وقال بأن صفات الأفعال قديمة كصفات الذات سواء بسواء . هذا إلى أنه يسوئ بين صفات الأفعال كلها ، ويجمعها في صفة واحدة هي صفة التكوين . وهذا يشبه إلى حد ما ما فعله المعتزلة من التسوية بين العلم والقدرة وذاته تعالى .

ويمكن تفسير هذه البدعة بأن الأشاعرة والمعتزلة ربما قالوا إن هذه الصفات تتعلق بالأشياء الحادثة ، ولو كانت صفات الأفعال قديمة لوجب أن توجد الأشياء منذ الأزلي ، وهذا معناه التسليم بقديم العالم . وما يرجح تفسيرنا هذا أن المازيدي قطن إلى اعتراض الأشاعرة ، فقال إن صفة التكوين قديمة ، وما يترتب عليها حادث . وليس في ذلك ما يشعرنا بالتناقض ؛ لأن علم الله وقدرته وإرادته تتعلق بالحوادث ، فكان ينبغي أن يقال في هذه الصفات إنها حادثة ^(٢) .

على أنه يمكن الكشف عن الدافع الحقيقي الذي حفز الأشاعرة والمعتزلة إلى القول بحدوث صفات الأفعال ، وهو أنهم وقعوا في التشبيه بين أفعال الله وأفعال العبد ، غلب إليهم أن الأفعال الأولى تخضع للشروط التي تتطلبها الأفعال الثانية ، ولهم هذه الشروط — كما نعلم — فكرة الزمن . فالإنسان لا يفعل إلا في زمن . لكن الذي يصدق على فعل الإنسان

(١) شرح الفقه الأكبر للمازني طبعه جابر آبادي ص ٢١ .

(٢) كتاب التوحيد للمازني - ورقة رقم ١٢ - ٢٣ .

لا يصدق بالضرورة على فعل الخالق ؛ لأن : الزمن فكرة إنسانية ، وفيه يفرق المزمع بين الماضي والحاضر والمستقبل ؛ بينما تستوى هذه الأزمان كلها بالنسبة إليه تعالى . وكيف يعقل أن تخضع الله سبحانه لفكرة الزمن إذا كان الزمن مقياساً لحركة الأجسام ، والله ليس بجسم ، ولا تجري عليه أحكام الأجسام ؟ فأفعال الله قديمة في حد ذاتها ، ولكنها تبدو لنا حادثة لانتنا لا نتصور تحقق الأفعال إلا في زمن محدد .

فالمشكلة هنا أيضاً ليست جوهرية ، والخلاف بين هذه المدارس الكلامية يرجع ، في الحق ، إلى مقدار احترام كل منها لمبدأ التنزيه الذي قرره القرآن الكريم ، عندما نفي المماثلة بين صفات الله وأفعاله ، وصفات العبد وأفعاله ، ثم برهن على ذلك بقوله : « أقم يخلق كمن لا يخلق . » ومن المؤكد أن الماتريدي كان أقرب إلى مذهب السالف من الأشاعرة والمعتزلة في هذه النقطة ؛ لأنه لم يفرق بين صفات الأفعال وصفات الذات باعتبار الحدوث والقدم ، ولأنه بين أن الصلة بين الله والعالم لا تتضمن فكرة الزمن من جانبه تعالى ، حتى يقال إن بعض أفعاله حادثة .

٦ - العلم

أ - المعتزلة :

لم ينكر المعتزلة هذه الصفة . لكنهم سواها بينها وبين الذات لعلهم . فقال العلاف إن الله عالم يعلم هو ذاته . ومعنى إثبات العلم لله هو إنكار صفة عنه . ومعنى هذا أنه صفة سلبية تنفي الجهل عنه تعالى . ثم جاء النظام فنص على أن هذه الصفة صفة سلبية ، وأن جميع الموجودات معلومة لله ، أي تتكشف لعلبه الذي ليس زائداً على ذاته ، وهي صفة قديمة أيضاً ، فلا يطرأ عليها التغير ؛ إذ لو تغيرت لكان معنى هذا أن الله محل للحوادث ،

وما لا ينفك عن الحوادث حادث أيضاً . وهنا تعرض المشكلة الآتية وهي : إذا كانت الأشياء التي ينصب عليها هذا العلم تتغير دون انقطاع ، كما يشهد بذلك الحس ، فكيف لا يكون العلم متغيراً تبعاً لذلك ؟ لقد أجاب المعتزلة عن هذا الاعتراض بقولهم إن التغير صادق بالنسبة إلى علم الإنسان ، لأن هذا العلم ينبع من حواسه ، وهذه تتوقف على الأشياء المتغيرة . أما الله فإنه يعلم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، ويعلم بالشيء إذا كان على أنه كان ، وبالشيء إذا عدم على أنه عدم . فتغير الأزمان يؤدي إلى تغير علم الإنسان ؛ في حين أن فكرة الزمن لا تنطبق على العلم الإلهي ؛ لأن جميع الأزمان سواء بالنسبة إليه . فكل شيء معلوم له منذ الأزل إلى الأبد ، دون أن يكون حدوث الأشياء وتغيرها شيئاً في تغيره أو حدوثه . فواضح إذن أن المعتزلة يفرقون فرقة حاسمة بين علم الإنسان وعلم الله باعتبار الزمن . لكن كان ينقصهم أيضاً أن يبرزوا فكرة أخرى ، وهي أن علم الله لا يمكن أن يشبه علم الإنسان ، لأن العلم الأول سبب في وجود الأشياء ، والثاني مسبب عنها ، فوجه المقارنة بين العلمين معدوم (١) .

ب - الأُسْأَرة :

بدأ الأشعري بأن قال إنه لا سبيل إلى الإحاطة بمعرفة العلم الإلهي ؛ إذ يقول الله في كتابه العزيز ولا يحيطون بشيء من علمه ، ثم بين لنا أن الجهمية تنقى العلم ، وأنها كانت تود أن لو قالت أيضاً إن الله غير عالم ، فلم يمنحها من ذلك إلا الخوف من السيف . ومع أن المعتزلة لا ينفون العلم ، كما يعترف بذلك المازنidy نفسه على ما سئرى بعد قليل ، فإن الأشعري يؤكد لنا أن المعتزلة أخذوا رأيهم من الزنادقة ، وأنهم لم يصرحوا

(١) عابنا هذه المسألة بالتفصيل في كتاب نظرية بن رشد في تفرقة ، القسم الثاني ، وهو على ما لم يألوه . نشر الانجليز المصرية سنة ١٩٦٤ .

به ، ولكنهم عبروا عن معناه . فتلا يقول العلاف إن علم الله هو الله فلما طلب إليه أن يدعو فيقول : يا علم الله اغفر لي ، أبى ذلك . ولذلك يصفه الأشعري بأنه خارج عن جماعة المسلمين .

أما فقدته للمعتزلة في هذه المسألة فيتلخص في أن علم الله لو كان ذاتاً لأصبح العلم عالماً والعالم علماً ، أو لأصبحت الصفة ذاتاً والذات صفة ومن ثم يجب أن يكون العلم في رايه صفة زائدة على الذات . ومن الواضح أنه يخالل هنا مماثلة تامة بين علم الإنسان وعلم الله . كذلك يحتاج عليهم فيقول كيف يثبتون لله كلاماً وينفون عنه العلم ، مع أن الكلام أخص من العلم ولماذا يعتمد المعتزلة على قوله تعالى : « إنه بكل شيء عليم » ، ولا يعتمدو على قوله : « أنزله بعلمه » وقوله : « وما تحمل من أثق ولا تضع إلا بعلمه » وتعبه هذه الحجة سابقتها تماماً في أنها لا تنقض شيئاً ؛ لأن المعتزلة لا ينفون صفة العلم ، وإنما ينكرون أن تكون صفة زائدة على الذات . ثم تراه يسأله فيقول : إنكم تعترفون بأنه عالم ، والعالم مشتق من العلم ، فالعالم معناه إذ أنه ذو علم ، ثم لماذا تنفون عنه العلم ولا تنفون أسمائه التي وردت في القرآن ثم إذا كان الله يفرق بين أولياته وأعدائه ، أفليس معنى هذه التفرقة أيمتص بالعلم ؟ وإذا كنتم تثبتون العلم للإنسان فلماذا تنفونه عن الله أليس العلم شرفاً للإنسان والجهل نقصاً فيه ، فكيف لا يكون الأمر كذلك في حقه تعالى ؟ وأخيراً كيف يمكن أن يوجد النظام والإتقان في الكون إذا لم يكن الله عالماً ؟

وبديهي أن هذه الأدلة الأخيرة كلها ليست فاصلة ؛ بل تدل بالأحرى على أن الخلاف بين الأشعري والمعتزلة خلاف لفظي ؛ لأن هؤلاء ليسوا كما قلنا أكثر من مرة . من المعطلة ؛ إذ هم لا ينكرون صفة العلم أساساً وإنما يخرجون من القول بأنها تشبه صفة العلم عند الإنسان ، هذا إذا

أنهم هم الذين يقولون بالعناية الإلهية وبالعدل الإلهي ، وكلاهما لا يكون إلا لمن يوصف بالعلم . وكيف يمكن أن يحتاج عليهم بوجود النظام والاتقان في العالم ، وهم أكثر إثباتا له من الأشاعة أنفسهم ؟ .

ج - الماتريدي :

استدل الماتريدي على وجود صفة العلم بآيات من القرآن الكريم ، ثم برهن عليها بدليل عقلي هو ما نراه في الكون من علامات الحكمة والإتقان والعناية . وهو على وقاف مع المعتزلة والأشاعة في أن العلم صفة قدعة ، ولا يحصل بأداة ولا يقرب على تفكير ونظر ، وفي أنه من صفات الكمال لأنه ينفي الجهل ؛ وفي أن الله يعلم نفسه ويحيط بكل شيء غيره . غير أنه نزع الأشعري في نقد المعتزلة ، فاتهمهم بأنهم ينكرون أن العلم صفة ذاتية . ومع هذا نرى أنه كان أقل قسوة من الأشعري مع خصومه . فهو لا يكفرهم ولا يتهمهم بالتعطيل ، بل ينسب إليهم الخطأ والزلل . أما حجته عليهم فتتصرف في أنهم لا يمانون بين الله والإنسان ، أي أنهم لا يقيسون الثواب على الشاهد ، ولو أنهم فعلوا لعلوا أنه لا يجوز مطلقاً أن يوجد ذات دون صفات زائدة عليها . وتلك في الحق حجة غير حاسمة ؛ إذ للمعتزلة أن يعتمدوا على قوله تعالى : « ليس كنه شيء » . وما كان ينبغي لخصومهم أن يصفوهم بالكفر أو الزينغ لهذا التنزيه .

ج - ابن رشد :

يشبه ابن رشد الماتريدي ، والأشعري أيضاً ، في إثبات صفة العلم ، فإن دقة صحت العالم ، وما يتطوَّى عليه من حكمة بالغة ، وعناية نفياً بالحس والعقل معاً ، دليل على وجود الله حكيم عالم ؛ إذ ليس من الممكن عقلاً أن يتحقق هذا

الاتساق والنظام في الكون عن طريق الاحتمال أو بفعل الطبيعة الجامدة ومن المسلم به أن الطبيعة تحتوى على غايات متعددة ، وهذه الغايات لا يمكن أ تحقيق إلا بوسائل تناسبها وتطابقها . ولا بد من معرفة الخالق لهذه الوسائل وإذن فن الضروري أن يكون صانع العالم ومديره حكيمًا يحيط عليه به شيء . وقد جاء القرآن يؤكد وجود هذه الصفة لله تعالى . فن ذلك قوله : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسه من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا كتاب مبين ، وقوله : « وما يمزج من ربك مثقال ذرة في الأرض ولا السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين ، وقوله : « ثم أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا . »

والعلم صفة قديمة ، كما اتفق على ذلك المتكلمون جميعاً . لكن يجب التحقق في بحث معنى القدم . ومن البدعة أن يشغل الناس أنفسهم بمعرفة إذا كان الله يعلم الأشياء بعلم حادث أو بعلم قديم . لقد ذهب الأشاعرة بغيرهم إلى أن علم الله للحادث وقت حدوثه ووقت عدمه علم واحد ، ويريدون منافياً للعقل في نظر الرجل العادي . والسبب في ذلك أن هؤلاء المتكلمين يقارنون بين علم الله وعلم الإنسان ، ويعتقدون أن العلم يجب أن يكون مترتباً على الأشياء المعلومة في كلتا الحالتين ، مع أن علم الله شيء لا يشاء جميعاً ، وعلم الإنسان شيء شيئاً فشيئاً ، ومخرج من القمرة إلى القمر فهو علم نسي : يبدأ بالإحساسات ، ثم ينتقل إلى التصور والخيال ، ثم يمر بالمعاني الكلية ، ويستخدمها في استنباط معلومات جديدة . فهو إذن ناقص . أما علم الله فيجب أن يكون مجرداً من كل نقص . ولا يتحد ذلك إذا كان مترتباً على الأشياء ، أو كان ينتقل من القوة إلى الفعل ،

فى الحال فى علم الإنسان . وهذا هو السبب فى أن الشرع ينص على أن الله يحيط بكل شىء علما ، دون تفصيل القول بأن العلم حادث أو قديم . فيكنى إذن أن نعترف بأن الله عالم بما سيكون على أنه سيكون ، وبما كان على أنه كان ، وبما تلف على أنه تلف وقت تلفه^(١) .

فمن البدعة إذن ما يصرح به الأشاعرة من أن الله يعلم الأشياء الحادثة يعلم قديم ؛ لأنهم يقولون أيضا إن ما لا ينفك عن الحوادث حادث . فإذا جمع من لا علم له بجدهم بين هذين القولين ، فربما ظن أن هناك تناقضا بينهما ، مما يؤدى إلى حيرته وريبته . وكان من الممكن أن يقضى الأشاعرة على هذه الشبهة لو أنهم فطنوا إلى أن علم الله لا يخضع لمعايير الزمن ، وأن فكرة تقسيم الزمن إلى ماضى وحاضر ومستقبل تناسب العلم الإنسانى الناقص ، لا العلم الإلهى الكامل .

ومن البدعة أيضا ما ذهب إليه فلاسفة الإسلام ، كالفارابى وابن سينا ، عندما قالوا إن علم الله كلى لا جزئى ، أى أنه يدرك نفسه ، فيؤدى ذلك إلى نشأة الكائنات منه بطريق القبح ؛ أو بأن الله يعلم الأشياء الجزئية يعلم كلى ، أى عن طريق معرفة قوائنها العامة . دون أن ينصب هذا العلم على كل حادث جزئى فى حد ذاتها . ولقد كفر الفولابى ابن سينا والفارابى بسبب هذه النظرية الفرية عن روح الإسلام . أما ابن رشد فيرى أنها بدعة ما كانا أغنانا عنها . وإنما أخطأ الفلاسفة هنا لأنهم قارنوا بين العلم الإنسانى والعلم الإلهى ، وأرادوا أن يطبقوا خصائص العلم الأول على العلم الثانى .

وإذا لم يكن بد من إعطاء رأى فى مسألة العلم الإلهى : فهو كلى أم جزئى

(١) انظر آراء ابن رشد فى العلم الإلهى فى القسم الثانى من كتاب نظرية المعرفة عند

فن الأول أن يقال : إن عليه خاص ، أى يتصب على كل جزئية في الكون ؛ إذ لا يجوز عقلا ألا يعلم الله الأشياء التى هو سبب في وجودها وإذن يجب المدول عن التأويل والجدل والتقسيم والشكوك التى تثير آراء المتكلمين والفلاسفة ، عندما يتساءلون عن قدم العلم أو حدوثه ، وهى محومه أو خصوصه . وخير من ذلك كله أن نقول إن الله يحيط بكل شئ ههنا ، وإن عليه يختلف تماماً عن علينا ؛ لأن علمه سبب في وجود الأشياء وعلتنا سبب ههنا .

١ - المعترضة :

إن لقد ارتضت هذه الفقرة أن تجعل الإرادة من صفات الافعال . ولا نفس على حدوثها ؛ لأن أفعال الله تتصل بمخلوقاته ، وهذه سائدة بإرادته . فن الضرورى أن تكون الإرادة سائدة بحدوثها . ومعنى هذا أنهم اعتمدوا في رأيهم هذا على مبدئهم المعروف ، وهو أن ما يقارن الحوادث سائد مثلها . وهكذا لانجد لديهم تلك المشكلة التى ستعرض الأشاعرة وغيرهم من قالوا إن إرادة الله قديمة ، وإنما تنصب على الأمور الحادثة .

وترتبط صفة الإرادة عند المعتزلة بمسائل أخرى ستعرض لها في موضعها بالتفصيل كأفعال العباد ، والخير والشر ، والحسن والقيبح ووجه ارتباطها بهذه المسائل أنه لا يمكن نسبة الشر أو القبيح إلى الله ؛ بل أول أن ينسب ذلك إلى غيره ، لأن مريد الخير خير ، ومريد الشر شرير . فالكفر والمعصية شران ، وليس من الجائز أن يريد الله لعباده الكفر أو المعصية . ثم لو جاز ذلك ، رغم منافضته لأبسط قواعد التنزيه ، فكيف يجوز عقاب العاصى أو الكافر ؟ وكيف يمكن أن يريد الله الكفر لعباده

ثم يأمرهم بالإيمان ؟ فالشر إذن يقع من الإنسان والله كاره له ، وليس في كراهيته له أدنى دليل على الضعف . فإن الله لا يرضى لعباده الكفر ؛ كما يقول في كتابه العزيز . فهل إذا وقع الكفر بالفعل كان معنى ذلك أن الله أكره على قبوله ؟ أليس أولى بذى العقل أن يقول إن الله خلق أسباب الهداية والغواية ، فأثر فريق من الناس أن يتبع إحدى السبيلين ؟ وحقيقة لو أراد الله الكفر لعباده لحق للشركين ، كما يقول المعتزلة ، أن يحتجوا على الله بأنه أراد كفرهم : « سبقوا الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ، ولا حرمتنا من شيء كذلك ^{تعالى} الذين من قبلهم » ، وكيف لأحد أن يقول إن الله يريد الشر وهو يقول : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ؟

وسوف نعود إلى هذه المسألة في موضعها . ولكننا نشير هنا من أول الأمر إلى أن المعتزلة ، الذين يفرقون بين عالم الغيب والشهادة فيما يصل بمسألة الصفات حرصاً على التنزيه ، وجدوا في هذا الموضع أن يقيسوا الغائب على الشاهد ؛ لأن إرادة الشرسفة في الإنسان ، فن باب أولى أن تكون كذلك بالنسبة إلى الله تعالى . فالقصد واحد في كلتا الحالتين ، أي أنهم ينفون عن الله كل شبه مع الإنسان في صفاته الناقصة ، ثم ينفون عنه أن يوصف بإرادة الشر .

ب - الاستدلال :

أما هؤلاء الذين يقيسون الغائب على الشاهد في معظم المسائل على وجه التقريب ، فقد آثروا هنا أن يبدلوا عن منهجهم ، وأن يفرقوا بفرقة حاسمة بين الله والإنسان . وهم يريدون بذلك أن يؤكدوا الإرادة المطلقة لله . فأنه في نظرهم يريد الشر والخير والحسن والقيبح . وليس في إرادة الشر

أو القبيح ما يصح أن يوصف من أجله بالسفه ؛ بل ذلك دليل على عظمته ؛ وكيف يجيزون ، في ظنهم ، ألا يريد الله الشر وإن الشر والخير يحتاج كل منهما إلى إرادة ؛ لأنها حادثان وكل حادث فهو مراد الله . وقد أرادوا أن يبرروا وجهة نظرهم ، وأن يخففوا سوء وقعها على النفس ، فقالوا إن أفعال الله التي يريدنا ، سواء أكانت خيراً أم شراً ، ليست موجهة لغرض .

أو غاية . فكان العذر أفتح من الخطأ
~~بمعنى أنه كرمه الله عز وجل~~

ثم استدلوا على ضرورة أن تكون إرادة الله علة في الخير والشر ، فقالوا إنها تشبه العلم تماماً . فهي صفة ذاتية وقديمة مثله . وكما أنه إذا حدث شيء في السكون دون علم الله كأن جاهلاً ؛ كذلك لو وقع شيء على غير إرادته لكان معناه أننا نلصق إليه سبحانه الغفلة والسهو ، أو الضعف والتقصير . فأنه خالق كل شيء ، وهو إذن مرید لكل شيء . وليس من هدفنا أن نعرض بالتقدير رأى الأشاعرة في هذا الموضع ؛ إذ سنعود إليه عندما نتكلم عن أفعال العباد وقدرتهم . ويكفي أن نذكر هنا أننا لا نرى رأيهم الذي يعد مضاداً للعقل ولروح الشرع .

ولما أرادوا أن يبرهنوا على فساد رأى المعتزلة لجأوا إلى أدلة ليس لها سبب القوة إلا مظهرها ، وهي إن دلت على شيء فإنما تدل على أن كلاما من الفريقين يتكلم لغة تختلف عن لغة الآخر . فثلا يحتاج الأشاعرة ويقولون كيف يعترف المعتزلة بعلمه تعالى ولا يستقرون بالإرادة ؟ ولا ندري إذا كان المحتج مخلصاً في احتجاجه ، لأننا رأينا منذ قليل أن الأشعرى يتهم خصومه بأنكار صفة العلم . فإذا نحن تجاهلنا هذا الموقف ، كما يتجاهله صاحبه ، رأينا أن هذه الحجة ساقطة لأن المعتزلة لا ينكرون الإرادة ، وإنما يقولون إنها حادثة ، وإنما لا تنصب على الشر والقبيح . وقد أحسن الأشعرى نفسه بعدم جدوى الحديث في هذه المسألة ، فانتقل إلى حجة أخرى تهدم السابقة

قَالَ : إذا اعترفتم بأن العلم قديم فلياذا تدعون أن الإرادة حادثة ؟ وفي
ظننا أن المعتزلة تستطيع الرد ، دون حسر ، فنقول إنها إنما كانت كذلك
لأنها صفة من صفات الأفعال ، وهذه حادثة عند الأشعرى . كذلك احتج
خصومهم بأن الإرادة لو كانت حادثة فلا بد من إرادة أحدثها ، ولا بد
لهذه الإرادة الثانية من إرادة ثالثة ، وهكذا إلى غير نهاية . وربما أحس
الأشعرى بضعف هذه الأدلة السابقة ، فأنبها بدليل اعتقد أنه حاسم ، مع
أن تتابع الأدلة على هذا النحو ربما كان دليلاً على ضعفها ؛ لأن الحجة
الحاسمة خير من ألف حجة واهية . أما هذه الحجة الأخيرة فهي أن الله
إذا كان لا يريد الشر والبليس يريده فهذا الأخير أنفذ إرادة من الله سبحانه .
على أننا سنرى فيما بعد كيف يتقضى ابن رشد مثل هذا الدليل ، فيقول إن
الله يخلق الشر القليل بجانب الخير الكثير ، وهو يريد الخير بأسباب الشر .
فلا مجال إذن للقول بأن الله يريد الشر حقيقة

ثم أورد الأشعرى أدلة أخرى منها أن العباد إذا فعلوا ما لا يرضاه الله ،
فأكرهه على وجود الشر ، كان معنى ذلك أننا فنسب إليه تعالى السوء والغفلة
أو الضعف والتقصير ؛ إذ سوف يفعل ما لا يريد . ومن الواضح أن هذه
الحجة ترتبط بفكرة أفعال العباد وقدرتهم على خلقها ، أو اكتسابها ؛ وأن
المعتزلة يستطيعون الدفاع عن وجهة نظرهم ، فيقولون إن العبد اختياراً ، وهو
يخلق الشر بالقدرة التي خلقها الله له ، والتي تصلح للضدين . ومن هذه الأدلة أيضاً
أن المعتزلة يقولون إن الذي يريد السوء بعد سقياً ، مع أن ذلك القول ليس
صادقاً على إطلاقه ، فإن أحدهما رفض أن يمد يده لكي يقتل أخاه ، بل آثر
أن يكون مقتولاً حتى لا ييؤء يائماً أخيه . فهو يريد السوء ، لكنه لم يكن
سقياً . ولذا متى أراد الله السوء من عباده لم يكن سقياً . هذا إلى أن السوء
يمكن تصويره من الإنسان ولا يتصور حدوثه من الله . فالرجل الذي يترك

عبيده وإمامه يزنون ، دون أن يحول دون فسوقهم سفيه . أما الله فيترا
 خلقه يزنون ، ولكنه ليس سفيهاً لأن إرادته مطلقة وهو لا يخضع لشرعية
 في الجملة بحسب القول بأن الله يريد السفة وليس سفيهاً . على أننا نستطيع
 أن نتساءل : ولماذا يريد الله السفة ؟ ألم يكن من الخير ألا يريد ؟ وهكذا
 تنتهي من هذه الأدلة جميعها إلى نقطة الخلاف الجوهرية بين الألعز
 والأشعرية . فالأولون ينقون إرادة الله للشر ؛ لأنهم يهدفون إلى التيز
 الخالص ، والآخرون يؤكدون إرادة الشر ؛ لأنهم يحرصون على إثبات
 القدرة المطلقة التي تختار الشر أو الخير ، مع ما في ذلك من المائلة بين إراء
 الله وإرادة العبد ، على عكس ما يقول الأشاعرة من عدم جواز قيام
 الغائب على الشاهد هنا . وكلا المقصدين بما يمكن الدفاع عنه ، مما يوحى إل
 بأن الخلاف لا يمكن أن يكون عيقاً بين الفريقين ؛ لأن الله إذا أراد الله
 ولم يكن شريراً ، وأراد السفة ولم يكن سفيهاً ، فالسبب في ذلك أنه لا يخطأ
 الشر من أجل الشر ، ولا يريد السفة من أجل السفة ، وإنما يفعل ه
 وذلك لتحقيق خير أعظم ، أو حكمة تخفى على عقوانا القاصرة . وه
 الرأي المعتدل هو الذي اهتدى إليه فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد
 عندما بين أن كلا من المعتزلة والأشاعرة حاسوا حول المشكلة ، دون أ
 يجدوا لها حلاً شافياً ، وأن الله يخلق أسباب الخير ويريد بها الخير
 ويخلق أسباب الشر ويريد بها الخير . ولذا فلا مجال لوصفه بالعبد
 أو السفة إلى غير ذلك من الألفاظ التي لا يليق بنا استخدامها في حديثنا ع
 الله سبحانه ، وسنعود إلى هذه المسألة عند الكلام عن مسألة الجورم والعدل
 - المازري : سيرة ذي القرنين : لقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
 أما المازري فيبدو أنه يتفق مع الأشعرية في هذه المسألة ؛ لأنه يقر
 مثلهم قدرة الله المطلقة ، بمعنى أنه تعالى يريد الخير والشر على حد سواء

وأن من يقول بأن الله لا يريد للشر يكون كافراً . ذلك لأن الله خالق كل الأشياء ، ومنها الشر ، وهو عائق مختار . إذن لابد أن يكون مريداً لكل ما يقع في خلقه . على أننا إذا لمحمنا رأيه في أفعال العباد ، وهل يعد الإنسان مجبوراً أو مختاراً ، رأينا بوضوح أنه يرتضى وجهة المعزولة تماماً . رغم محاولاته نقض مذهبهم . وإذا بينا أنه يسلم بقدرة العبد على فعل الخير أو الشر ، والحسن والقيح ، أمكننا أن نقول بدورنا إنه يتقضى ما ينبغي . ويعود إلى رأى قريب من رأى هؤلاء الذين يؤكدون أن العبد يريد الشر ، والله هو الذى يخلق أسباب الخير والشر جميعاً ، فيختار العبد أحد العندين . بدلا من الآخر .

٤ - ابن رشد :

يثبت ابن رشد صفة الإرادة لله ؛ لأنها شرط ضرورى في وجود أفعاله التى تصدر عن علمه وحكمته . ومع هذا رأى الصريح ، أنهم فيلسوفنا بأنه ينكر إرادة الله ، لا شئ . إلا لأنه يذهب إلى أن الله لا يشبه الإنسان في الاختيار بين هذه الأمور ممكنة . والحق أنه لم ينكر الإرادة الإلهية ، وإنما رفض الماتة بينها وبين إرادة الإنسان الناقصة . فانه يخلق الشئ الذى يريد ؛ لأنه يعلم أنه أفضل الأشياء الممكنة ، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نفهم كيف يريد الله الشر وكيف خلقه ؛ ذلك أن صلاح العالم يتطلب . كما قلنا وكما سنقول أيضاً . نصيباً من الشر إلى جانب الخير الكثير فيه . ويتفق هذا رأى مع رد الله على الملائكة عندما قالوا : أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، فأجابهم : إني أعلم غيب السموات والأرض . لأن جانب الخير في خلق الإنسان أعظم من جانب الشر فيه بكثير .

وصفة الإرادة قديمة . لكن ينبغي عدم الخوض في هذا الأمر أو التصريح به للجمهور ؛ إذ يفضى ذلك إلى إثارة الريب والشك ، مثل

ما انتهى إليه الأشعرية من أن الله يريد الأشياء الحادثة بإرادة قديمة . فهذا أمر لا يعقله العلماء ، ولا يقتنع به الجمهور . أما أن العلماء لا يعقلونه فذلك لأنهم اختلفوا بالفعل في حدوث الإرادة أو قدمها . وأما عدم اقتناع الجمهور فذلك لأنه ربما تساءل : وما السبب في أن الإرادة القديمة تتحقق في وقت دون آخر ؟ أليس من الممكن أن يكون ذلك راجعاً إلى وجود عزم على الإيجاد لم يكن موجوداً من قبل . ^(١) فالأجدر بنا أن ننصرف عن بدعة المعتزلة الذين ظنوا أن إرادة الله حادثة ؛ لأنهم قاسوا الغائب على الشاهد ، وعن بدعة الأشاعرة الذين صرحوا بحقيقة رأى الشرع لحكمة ألا يصرح بها . والخير كل الخير أن تتبع ما جاء به القرآن الكريم ، وما ارتضاه السلف ، دون التعمق في البحث والتطرق إلى الجدل في أمور لا يبتدى إليها عقل الإنسان القاصر ، لسجوه عن معرفة صفات الله على حقيقتها . ومع هذا فإن ابن رشد لا يتطلب من العقل أن يسلّم بأمور مستحيلة أو بأسرار تناقض ما يقرره العقل ؛ وإنما يريد له أن يقول ، في كل يسر ، إن الله يريد الشيء وقت كونه ، ولا يريد به في وقت عدمه .

٨ — مشكلة خلق القرآن .

كانت محنة خلق القرآن في عهد المأمون والمعتصم من أكبر المحن التي نزلت بالمسلمين من جراء جدلهم في العقائد الدينية . وقد اقلب المعتزلة الذين كانوا ينادون بجمرية التفكير إلى جماعة من المتعصين لآرائهم إلى حد إكراه الناس على الإيمان بها ، عملاً بأحد ميادئهم ، وهو القول بالمعروف والنهي عن المنكر ، وساعد على فرض آرائهم بالعسف والقهر أن ارتضى المأمون مذهبهم . وكان انضمام رجال الملك إليهم كافياً في بعث روح المقاومة

(١) انظر صفحة ١٣ وما بعدها .

لدى الشعب والنوغاء ، وبعض أهل الفقه أو النظر والجدل ، وأصبح القول
بقدم القرآن ، حتى لدى من لا يؤمنون به حقيقة ، ذريعة إلى الظهور بمظهر
الأبطال أو الشهداء .^(١)

١ — المفترضة :

نظر المعترضة إلى القرآن نظرهم إلى الكلام الذى يتألف من حروف
وأصوات ، أى أنهم قاسوه على الكلام بمعناه المتداول . فهم يريدون به ،
فعل المتكلم الذى يعبر به عن المعانى التى تدور بنفسه ، لكى يعلمها المخاطب .
وإذا كان القرآن يتألف من كلمات ، وكانت هذه حادثة ، فلا بد أن يكون
حادثاً . وليس القرآن قديماً لأنه ليس صفة من صفات الله ؛ بل هو فعل من
أفعاله . وانه يطلق الكلام فى اللوح المحفوظ أو فى جبريل أو فى الرسل .
وقد استدلوا الرايهم بأدلة شرعية وعقلية . أما هؤلاء الذين يقولون بأن
القرآن كلام الله وإنه صفة قدمه ، فيصنفهم المعترضة بأنهم أهل جهالة وعشى ،
وأنهم يمدون عن الدين الحقيقى وعن التوحيد بصفة خاصة ؛ إذ يتهون
ضرورة إلى القول بتعدد الصفات القديمة . وإنما وصفوم بعضهم الراى
وقص العقل ؛ لأنهم يسوون بين الله سبحانه وبين ما جاء فى القرآن ، مع
أن آيات القرآن نفسها تشهد بأنه مخلوق لله ، فانه جعل القرآن شفاه
للصدور ، ورحمة للمؤمنين . وقد وصف كتابه فقال : « الكتاب أحكمت
آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » . وهذا دليل على أنه يحتوى على
أجزاء متعاقبة ، وما كان هذا شأنه فهو حادث . كذلك قال : « إنا جعلناه
قرآناً عربياً ، وكل ما جعله الله فقد خلقه . وقال هو وجل : « إنا أنزلناه
قرآناً عربياً ، والزلزل لا يكون إلا فى أوقات محدودة ، وكل ما اقترن

(١) أرجع فى هذه المسألة بالتفصيل إلى كتابه - ضحى الإسلام - الجزء الثالث للبحر

الأستاذ أحمد أمين ص ١٦٩ - ٢٠٧ .

بالزمان فهو حادث ومخلوق . وقال : « وإن أحد من المشركين استجاب فأجره حتى يسمع كلام الله . » وكل مسموع لابد أن يكون حادثاً ؛ حروف وأصوات . وقال أيضاً : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها فلو كان الكلام قديماً فكيف يجوز نسخ بعض آياته والإتيان بما هو منها . كذلك يقص الله في كتابه أنباء أمم خلت ، وهذا دليل على حادث ؛ لأنه يتصل بحوادث تاريخية . وأخيراً احتجوا بأن القرآن الكه يتوى على أوامر ونواهي ووعد ووعد . وهذه أمور مختلفة ومتضاد فكيف يقال إن هذه الأشياء صفة من صفات الذات وقديمة مثلها ؟

ذلك هي الأدلة السمعية ، أما شهد العقل فليست أقل من ذلك إذا لديهم . فمن ذلك أن القرآن يتوى على أوامر . فلو كانت هذه الأوامر قديمة لما صح أن تكون ذات قيمة ، لأنها لا تستحق الوصف بأنها كذا إلا إذا وجد الأمور بها . وهناك دليل عقلى آخر ، وهو أن الكلام لو صفة ذاتية أو معنوية لوجب أن تتحد طبيعة الوحي لدى جميع الرسل لكننا نعلم يقيناً أن الوحي الخاص بكل رسول يرتبط ببعض الحوادث بهتلت نطاقاً معيناً من الزمن . فكلام الله لموسى غيره لميسى ، وكلامه غيره للرسول عليه السلام . وإذن كيف يعقل أن يكون الكلام صفة ذاتية قديمة ، مع حدوث الوحي واختلافه باختلاف الرسل ؟ وأخيراً فإن القرآن بهالمعنى المتداول الذى لا يختلف فيه المسلمون . هو ذلك الكلام الذى فـ وقرؤه ، والذى نعلم أنه يتكون من سور وآيات مخدودة . وهذا الكالمسبوع المقرؤه يتكون ، بداهة ، من حروف وآيات ، وهو شىء آخر غير كلام الله الذى يقال لله صفة من صفاته ، فالقرآن إذن يشبه الكالموحي بها كالتوراة والإنجيل ، وهذه كتب منزلة ، وهى مخلوقة يوبها الله لى من اصطفاه من خلقه . وتختلف طرق الوحي أو الكلام ؛

يكون ذلك عن طريق الإلهام ، كما أوحى الله إلى أم موسى أن تلقيه في اليم .
وقد يكون من وراء حجاب ، بأن يخلق الالفاظ في نفس النبي ، كما كلم الله
موسى متكليماً . وقد يكون بأن يرسل رسولا بكلامه ، وهو جبريل الذي
قال لمحمد عليه السلام : « اقرأ باسم ربك الذي خلق . » فلا مفر إذن من
الاعتراف بأن القرآن كلام الله وأنه مخلوق ، وبأن الحروف التي نكتبه
بها في مصاحفنا مخلوقة أيضاً .

وفي رأينا أن المعزلة لم يجانبوا الحق عندما أوجبوا عدم الخلط بين
القرآن وبين صفة الكلام النفسى . وما يشهد لهم أن الله يقول : « قل لو كان
البحر مدداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى ولو جئنا بمثله
مدداً ، » إذ ليس المقصود بالكلمات هنا الفاظ القرآن ، وإلا لما احتاجت
إلى كل هذا المدد ! وإنما الذى يوجب العقل أن نقسم كلامه هنا على أنها
صنوف مشيئة وإرادته .

كان الإمام أحمد بن حنبل إمام القائلين بقدم القرآن . وقد هذب
وامتنع ، وأودى وجلد ، فلم يرجع عن رأيه الذى تبناه فيه جمهور
المسلمين . فالقرآن للسبوح المقروء والمكثون من الفاظ وحروف قديم
وهو كلام الله . أما أنه قديم فذلك مالا سبيل إلى البرهنة عليه بأدلة شتمية
أو عقلية . فلما قيل لهم إن القرآن نفسه يحتوى على دليل حدوثه ، لقوله
تعالى : « إنا جعلناه قرآناً عربياً » لم يجدوا سبيلاً إلى الفرار من الاعتراف
بخلقه سوى أن قالوا إنه مجسول ، بدلا من أن يكون مخلوقاً . فهم يعترفون
بالمقدمات لكنهم ينكرون النتائج . ويصف الأستاذ أحمد أمين مسلكه
هؤلاً وصفاً طريفاً فيقول : « وأعتقد أن عقلية هؤلاء عقلية هوام ،
يريدون أن يتظاهروا بالبطولة أمامهم ، وهم على حلال ذلك أمام أنفسهم ..
(- من مناجاة الأدلة)

ولكنهم كما رأيت لا يريدون أن يقرأوا ، ولا يريدون أن ينكروا . ،
وما كان أولام بأن يسلكوا مسلكاً آخر أدعى إلى الاحترام والتقدير ،
وأن يقولوا كالسلف : إن الحديث في خلق القرآن أو قدمه بدعة ،
وإنه يمكن أن نعترف بأنه كلام الله الذي تعدى به العرب ، بأن يأتوا
بسورة من مثله .

يرى بعض من أرخوا المشكلة خلق القرآن أن الأشعري كان يفرق
بين نوعين من الكلام أحدهما فصي ، وهو في رأيه صفة ذاتية قديمة ،
والثاني مكون من الحركات والحروف ، وهو حادث وخلق . ومن ثم يكون
على وفاق مع المعزلة فيما يخص هذا الكلام الأخير . ومن هؤلاء الذين يرون
هذا الرأي الشهير ستافى والأستاذ أحمد أمين وغيرهما . لكننا وجدنا
أن الأشعري كان أقرب إلى ابن حنبل ؛ لأنه ينص صراحة على أن كلام
الله غير مخلوق ، وهو يريد بذلك القرآن لفظه ومعناه ، لأنه يقول :
« ولا يجوز أن يقال إن شيئاً من القرآن مخلوق ؛ لأن القرآن بكلامه
غير مخلوق » .^(١)

كذلك نص على أن كلام الله هو القرآن المكتوب في المصاحف
والمحفوظ في الصدور والذي تتلوه بالاستسنة . وقد أراد بذلك أن يقطع
السييل على هؤلاء الذين يقولون بأن لفظ القرآن مخلوق . ولذا كان يرى
أنه لا يجوز لأحد أن يصف القرآن بأنه ملفوظ باللسان ، وحجته في هذا
الحظر أن العرب تستخدم هذه الكلمة للدلالة على طرح الشيء ، فيقال مثلاً
لفظت اللقمة أى رميتها . ف هؤلاء الذين يقولون إن القرآن يلفظ به إنما

(١) كتاب الإبانة . طبعة حيودآباد . ص ١٩ .

بآية أخرى وهي قوله تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » ، فلو كان القرآن مخلوقاً لوجب أن يخلق بكلمة كن ، وهذه الكلمة قول محتاج إلى خلق ، وهكذا إلى ما لا نهاية له . - وإذن فلا مفر من التسليم بقدم القرآن .

وإلى جانب مثل هذه الأدلة التي لا تلمن ما النفس ، لظهور ما يع التكلف فيها ، ووضوح التمسك في الربط بين مقدماتها ، نجد أن الأشعري يحس الحاجة إلى أدلة أكثر إقناعاً كقوله تعالى : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى » ، مع أن هذا الدليل ليس أكثر إقناعاً من سابقه ، إذ ليس هناك ما يوجب ، كما قلنا ، أن تكون هذه الكلمات هي القرآن . ومن أدلته أيضاً أنه لو كلف كلام الله مخلوقاً لكان الله غير متكلم ولا قائل ، ويترب على ذلك أنه يوصف بما يوصف به البشر من الخرس والعى والعجز ، وهذا دليل التخص . والتخص يناق فكرة الألوهية . وبدهى أن فكرة المائلة هنا بين الخالق والمخلوق شديدة للوضوح ما دام الأشعري يتكلم عن الخرس والسكوت ، وما يستتبعه من استخدام الجوارح من فم ولسان

والحق أننا استعرضنا أدلة الأشعري في بيان قدم القرآن ، فوجدنا أنها دون المستوى الذى كنا نتوقعه منه : فهى أدلة جدلية ، لا تنفع الخصم ، فضلاً عن أن تكون بدئية وغير مفتعلة . ولولا أننا نحشى الإطالة لعرضنا اسكل دليل منها على حدة لنبين أنها بعيدة عن أن تكون مرهانية . ومع ذلك فنستذكر دليلين آخرين ، حتى لا يظن أننا لا تنصقه : فالدليل الأول هو أنه كيف يكون القرآن مخلوقاً واسم الله موجود فيه ؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكانت أسماء وصفاته ووجدانيته مخلوقة ؟ وهذا دليل لا قيمة له كما نرى ؛ لأنه من الممكن القول بأن الانسان ينطق باسم الله وصفاته فكان ينبغي

ألا يكون مخلوقاً ، كما يريد الأشعري لألفاظ القرآن . كذلك نستطيع القول بأنه ليس ثمة تناقض بين أن تكون معاني القرآن قديمة وألفاظه مخلوقة ، إذ ليس ما يحول عقلاً دون التعبير عن المعاني القديمة بألفاظ مخلوقة . أما الدليل الثاني فليس أسعد خطأ من سابقه ؛ لأن الأشعري يحتاج على المعزلة فيقول : لو كان كلام الله مخلوقاً لصح أن يكون القرآن جسماً يأكل ويشرب !

ولبت الأشعري وقف في جدله عند هذا الحد . إنه ينتهي إلى تكفير من قال بخلق القرآن بالمعنى الذي يمكن أن يسلم به المسلم المعتدل ، والذي سلم به الإمام أبو حنيفة . فقد حكى أن أبا يوسف ، تلميذ أبي حنيفة ، ناظر أستاذه شهرين حتى يرجع عن قوله بخلق القرآن . ثم خفف الأشعري من حديثه بعض الشيء ، فلم يصف القائمين بخلق القرآن بأنهم من الكفرة ، وإنما هم من رجاج الناس وبهائمهم . وهكذا فعل المعزلة من قبل ؛ فقد كفروا خصومهم ، ثم وصفهم بنقص العقل وضعف الرأي . فهل يتصور المرء ، بعد هذا التكفير والسباب بين طائفتين هامتين من المسلمين ، ألا تكون هناك حنة وتغليب ؟ ومع ذلك ، فقد أخطأ الفريقان لأنهما أساءا وضع مشكلة خلق القرآن أو قدمه . ولو حاولا فهم ، في غير تعصب وحق ، لعلنا أن كلاهما أصاب جزءاً من الحقيقة ، وأن الخلاف بينهما أهون مما كانا يعتقدان . غير أن الأشعرية اضطروا إلى تفضيل القول أكثر بما فعل رئيسهم ، ففرقوا بين الكلام القسوي وبين الألفاظ ؛ فقالوا : إن كلام الله تعالى قسوي ، أما الألفاظ فليست كلاماً . وذهبوا إلى أن ما في المصحف ليس كلام الله . وإنما هو حكاية عنه ، كما أشرنا إلى ذلك منذ قليل . كذلك يخبرنا الماتريدي أنهم أجازوا لإحراق ما في المصاحف ، لأن الكلام صفة نفسية لا تنفك عنه سبحانه . ويصف الماتريدي هذا التحول الكبير

في آراء أتباع الأشعرى بأنه هوس ، وأن هو سهم هذا أعظم من هوس
المعتزلة .^(١)

و — المأثر يرى :

قد فطن أبو منصور الماتريدي إلى عبث المعتزلة والأشاعرة ، وإلى أنهم
انسقوا في جدلهم إلى جد التنازع بالكفر والتكذب بالجهل وضعف العقل ،
دون أن يكون هناك خلاف حقيقى يوجب ذلك . ففرق هو بين نوعين
من الكلام : أحدهما نفسه ، وهو المعنى القديم للقاء بذاته تعالى ، وهو ليس
من جنس كلام البشر ، أى ليس من جنس الحروف والأصوات . ومن ثم
فهو صفة ذاتية له ، واقفه متصف بالكلام منذ الأزل على هذا الاعتبار .
أما النوع الآخر فهو المؤلف من حروف وأصوات . وهذا لا شك في أنه
حادث ومخلوق . ثم فسر لنا لماذا نرى المعتزلة صفة الكلام مع أنها قديمة ،
فقال : إنهم خرجوا على مذهبهم المشهور ، فقاموا عالم الغيب على عالم الشهادة .
ولو التزموا هذا المبدأ لعلموا أنه من أحب تقدير كلام الله بكلام المخلوق
فهو مغفل ، على حد تمييزه . فالكلام النفسى صفة قديمة لا تعلم حقيقتها ،
ولا كيف يتصف الله بها . ونحن لانستطيع سماع كلامه أو قراءته
إلا بواسطة . فوسمى لم يسمع كلام الله الأزل حقيقته ، وإنما سمع صوتاً
يدل عليه .

وكان هذا الحل هو الذى ارتضاه أهل السنة الذين يفرقون بين صفة
الكلام النفسى القديمة ولفظ القرآن المخلوق . وهو الحل الذى يسلم به
متأخرو الأشعرية كإمام الحرمين . وقد انتهت مشكلة خلق القرآن بكل
شروطها وما اكتشفها من سوء فهم عندما سلم الغزالي بهذا رأى . ويقول

الماتريدي : إن المعتزلة نظروا إلى ناحية اللفظ ، واعتبر الأشعرية ناحية المعنى . ولم يكن هناك ما يوجب هذا الخلاف كله ؛ لأن المشكلة أقرب أن تكون لفظية من أن تكون حقيقية وجوهرية . ويبقى بعد هذا أن الأشعرية كان أبداً ما يقره العقل ؛ لأنه أجاز سماع كلام الله النفسى ، فقد كان يعتقد لإمكان سماع ما ليس بصوت ، كما تمكن رؤية ما ليس بجسم . أما الماتريدي فيقرر أنه لا سبيل إلى سماع كلام الله النفسى .

هـ - ابن رست :

ثبت الفيلسوف القرطبي صفة الكلام لله ؛ لأنها تقترب على صفى العلم والقدرة على الاختراع . فالكلام هو أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه . وإذا كان الإنسان يستطيع التمييز عن علمه بالكلام فافقه أولى بالقدرة على ذلك . فكلام الله ، وهو القرآن ، قديم من حيث معناه . ولكن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر . ويكون ذلك إما بواسطة ألفاظ يخلقها الله فى سمع من يريد كلامه ، أو وحياً أى بغير لفظ ، أو بإرسال رسول يحمل كلامه إلى رسله . وقد عبر القرآن عن هذه الطرق الثلاث بقوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء . »

ولذا فالخلاف بين القائلين بقدم القرآن أو خلقه خلاف لفظى ؛ لأن كل فريق منهم ينظر إلى ناحية واحدة . فمن نظر إلى اللفظ قال إنه مخلوق ، ومن اعتبر المعنى قال إنه قديم ، إذ سبق عليه بكل شئ . والعلم صفة قديمة . وقد فسر لنا أبو الوليد سبب الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة ، فقال إن الأولين يرون أنه صفة قديمة كالعلم ، وليس فعلاً من أفعاله ، فاضطروا بناء على هذا الرأى إلى أن يتكروا حقيقة بديهة ، وهى أن الانسان فاعل لكلامه . وإنما اضطروا إلى نفي أن يكون كلام الله صفة من صفات أفعاله ؛

لأن الكلام المفوظ به حادث والمقارن للحادث حادث مثله . وعلى هذا متى كان المقصود بالكلام كلام النفس لم يكن هناك غبار على رأى الأشعرية ؛ إذ الكلام قديم في هذه الحال . أما إذا كان المراد به الالفاظ التى تدل على المعانى فليس رأيهم صادقا ؛ بل الحق فى جلقب المعتزلة الذين يؤكدون أن الفاظ القرآن مخلوقة .

ويلخص ابن رشد سبب الخلاف بين هاتين الطائفتين بأن كلا منهما لم تنظر إلا إلى ناحية واحدة ، ففهمت الكلام فهماً عاماً ، وأصررت على فهمها . فالأشعرية ترى أن الكلام صفة ذاتية قائمة بالمتكلم ويريدون به المعنى ، والمعتزلة تقول إن الكلام ليس صفة قائمة بالمتكلم ، ويريدون به اللفظ . والحق هو الجمع بين الرأيين بالفرقة بين نوعين من الكلام ، وفى قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل ، ولو أن الفريقين جمعا بين الحق لدهما لوجدنا أن الباطل يرهق من تلقاء نفسه ، دون أن يفضى إلى تلك الخنة التى فرقت بين المسلمين ، وخصوصاً لأنها تقوم على سوء تحديد المشكلة ، وسوء فهمها على النحو الذى يحق لنا اليوم أن نبدي عجبتنا له .

٩ - الجبهة

ربما كان الخلاف بين المسلمين فى مسألة نسبة الجبهة المسكوبة إلى الله سبحانه خلافاً حقيقياً وجوهرياً ، على عكس ما رأيناه حتى الآن فى المسائل الأخرى التى يكاد يكون الخلاف فيها لفظياً أو وليد سوء الفهم . فإننا نرى أنهم انقسموا هنا إلى قسمين كبيرين هامين : أحدهما يؤكد وجود الجبهة والآخر ينفيها . فالفريق الأول يشمل المشبهة والكرامية والأشعرى وابن رشد ؛ بينما يضم الفريق الآخر كلام المعتزلة والمزيدية ومتأخرى

الاشعرية . ومن العجيب حقاً أن ترى ابن رشد من بين المشبهة أو من يسير عنى نهجهم ، مع أنه كان حليف المعتزلة والفلاسفة حتى الآن . وحقاً لا تتردد في أن نصف رأيه في مشكلة الجهة بأنه لا يتسق مع آرائه الأخرى ، وأنه يلقي ظلاً على طرقة العقليّة في البرهنة على العقائد الدينية .

١ - المشبهة والكرامية :

لما اعتقد هؤلاء السذج من المسلمين أن الله جسم لا كالأجسام الحادثة ؛ نسبوا إليه اليد والعينين والوجه نسبة حقيقية . كذلك نسبوا إليه أنه في جهة معينة وهي العرش . وهكذا فعل الأشعرى فيما بعد .^(١) وقد استدلل المشبهة على عاداتهم ببعض الآيات القرآنية التي حلّوها على ظاهرها ، فافلن من وجوب تزيه الله عن مائة خلقه . فن هذه الآيات قوله تعالى : « ثم استوى على العرش » ، وقوله : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » ، وقوله : « وترى الملائكة حافين من حول العرش » ، وقوله : « الذين يحملون العرش ومن حوله » ، وقوله « الرحمن على العرش استوى » ، ثم عضدوا رأيهم هذا بأن عادة المسلمين جرت على أن يتجهوا بالدهاء نحو السجاء مما يشهد بوجود العرش فيها .

هذا هو الرأى الذى ارتضته المجسمة ، وهو نفس الرأى الذى سيقبله الأشعرى ، والذى سيرفضه أتباعه والمعتزلة والماتريدية على حد سواء . وعلى الرغم من أنه يقال : إن الماتريدية أقرب إلى الأشعرية من المعتزلة فإننا نجد أنها أبعد ما يكون عن الأولى لأنها ترتضى وجهة نظر الثانية في مشكلة جوهرية حقيقية . فكلا الطائفتين تسكر الجهة ؛ لأنهما تسكران الجسمية صراحة ، وهذا يتضمن تزيهه عن الجهة ؛ لأن الجهة لا يفهم لها معنى إلا بالنسبة إلى الأجسام .

(١) كتاب الإبانة ، طبعة جيدر آباد . ص ٤٢ ، وما بعدها .

١ - المفترزة :

يتلخص رأى هذه الجماعة في إنكار الجهة إنكاراً صريحاً ؛ لأن إثباتها يفضى ، لاحالة ، إلى إثبات المكان له تعالى ، وإثبات المكان معناه إثبات الجسمية لأقل ولا أكثر . فلو كان الله يحتل مكاناً معيناً ، أو يوجد في جهة محدودة ، لمكان جسمياً ، ولترتب على ذلك أن يكون حادثاً ، لأن جميع الأجسام حادثة . هذا إلى أنه لو وجد في مكان ما لمكان في حاجة إليه ، وهذا دليل على النقص .

ولذا رأوا أن الآيات التي توهم الجهة يجب ألا تحتمل أو تفهم على ظاهرها ؛ بل من الواجب تأويلها بما يتفق مع تنزيه الله وتقديسه ، من مثل قوله تعالى : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة » ، وقوله : « نخرج الملائكة والروح إليه » ، وقوله : « أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور » . ثم أوجبوا تأويل جميع الآيات التي جاء فيها ذكر العرش . فقالوا إن المراد بالاستواء على العرش هو الاستيلاء والغلبة والسلطان . أما الحديث الذي ينسب إلى الرسول من أنه سأل جارية أراد صاحبها أن يعتقها في كفارة فقال : أين الله ؟ فأشارت إلى السماء ، فقال اعتقها إنها مؤمنة . فقد نفاه المعتزلة . كذلك ردوا أحاديث أخرى كحديث النزول ، وقالوا عنها إنها أخبار آحاد . فما انتهى ينبغي أن يُعتقد في مسألة الجهة ؟ يقرر المعتزلة أن الله في كل مكان ، وهم لا يريدون بذلك نوعاً من الحلول ، كما افترى عليهم ذلك خصومهم ، وإنما يقصدون به أن الله عالم بكل الأمكنة لأنه خالقها .

ح - الاستدلال :

ترتبط فكرته من الجهة ارتباطاً وثيقاً بفكرته عن الجسمية . وقد

جنانا ، والحق يقال ، أن يذهب الأشعري مذهباً أقرب إلى التشبيه والتجسيم ، رغم شهرته بأنه من أتباع السلف . فهو يثبت لله يدين ووجها . ويشكر أن يكون المقصود باليد النعمة أو القوة ؛ بل يأخذ على هؤلاء الذين يؤولون مثل هذه الآيات أنهم مبتدعون ^(١) ، ويفلو إلى حد القول بأن « ليس في اللغة أن يقول القائل بيدي يعني نعمتي » . ثم يؤكد هذا الرأي الغريب بأنه لا يمكن لأحد أن يتأول هذه الآيات إلا بحجة ، وليس هناك في رأيه ما يمنع إثبات الالدين لله تعالى . وكأنه أحس خطورة ما يدعو إليه فعاد يؤول . لكنه تأويل أقرب إلى التمسك بالظاهر ؛ لأنه يقول لا يراد باليدين الجارحتان ، ولا يراد بهما النعمة ، ولا هي كالأيدي ؟ ونحن لا ندرى بعد ذلك هل ترك لنا الأشعري احتمالاً عقلياً رابعاً واداه هذه الاحتمالات الثلاث ؟

تلك هي نظريته في مسألة التجسيم . وواضح أننا لا نقرط في الواقع عند ما نقرر أنه أقرب إلى المجسمة والمشبهة منه إلى أي طائفة إسلامية أخرى . وسوف يتأكد ظننا هذا ، فيصبح يقيناً لدى من ينصف ، أو لدى من لم يشوه التقليد فكره ؛ إذ سيرى أن الأشعري يحيل إلى إثبات الجسمية ثم يحنج أيضاً إلى إثبات الجهة .

فهو يرفض تأويل آيات الاستواء على العرش ، ويقول إن الله مستور على العرش ، كما ورد في كتابه العزيز . وقد احتج لرأيه هذا بكثير من الآيات التي تدل على وجود الله في السماء ، كقوله تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب ، وقوله في عيسى بن مريم : « بل رفعه الله إليه » ، وقوله : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » ، وقوله « أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض » .

(١) الإبانة ص ٤٢ وما بعدها .

وقوله : « يخافون ربهم من فوقهم » وقوله : « تعرج الملائكة والروح إليه » ، وقوله : « ثم استوى إلى السماء » وقوله : « وجاء ربك والملك صفاً صفاً » ،^(١) فكل هذه الآيات ، ولا سيما آيات العرش تدل دلالة ظاهرة على وجوده في السماء ، لأن العرش فوق السموات ، وإذا قيل إن الله في السماء فالمراد به هو أنه على العرش ، لأن العرش أعلى السموات . كذلك استشهد أبو الحسن ببعض الأحاديث ، وهي الخاصة بالنزول ، كالحديث الذي روى عن الرسول أنه قال : « ينزل الله كل ليلة إلى السماء الدنيا فيقول : هل من سائل فأعطيه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ حتى يطلع الفجر » ، وكقول الرسول : « إذا بقي ثلث الليل ينزل الله تبارك وتعالى فيقول من ذا الذي يدعوني فأستجيب له ؟ من ذا الذي يستكشف الضر فأكشفه عنه ؟ من ذا الذي يستترزقي فأرزقه ؟ حتى ينفجر الفجر » ، ثم ذكر دليلاً سبقه إليه المشبهة والمجسمة ، وهو أن المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم بالسماء نحو السماء ، ولا يتجهون بها نحو الأرض . فكل هذه الأدلة الشرعية تشهد بوجود الله في السماء .

وقد رفض الأشعري تأويل المعزلة لآيات العرش . فذهب على أن الاستواء على العرش ليس معناه الاستيلاء أو القهر أو الغلبة ؛ بل المراد الاستواء حقيقة . وليس طوّاء أن ينكروا ذلك ؟ إذ كيف يجوز لهم أن يسلبوا بوجود الله في كل مكان وينكروا أنه على العرش ؟ ووجه المغالطة هنا يفجأ النظر ؛ لأنهم يريدون بوجود الله في كل مكان معنى غير الذي يريدون هو عليه .^(٢) ثم يحاول نقد رأيهم بحجة أخرى فيقول : لو كان

(١) ذكر الأشعري آيات أخرى كقوله : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من النعام » وقوله : « ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى » وقوله لعيسى بن مريم : « إني متوفيك ورافعك إلى » وقوله « وما قلوه وما سيئروا ... بل رضى الله إليه » .

(٢) وثبأ بعد ذلك أيضاً ابن تيمية فقال إن من يقسوت : إن الله في كل مكان هو والفاضل بالخلو أو الاتحاد سواء . وقد أخذ ذلك عن الأشعري .

الاستواء على العرش هو القدرة والاستيلاء لما كان هناك فارق بين العرش والأرض ؛ لأن الله قادر على الأرض أيضاً . وقد اتهمهم بعد ذلك بفكرة الحلول ، مع أنهم أكثر منه تقديساً وتزيهاً لله لأنهم ينفون الجسمية فيها قاطعاً ؛ بينما يميل هو إلى المشبهة . وكيف يرى المعتزلة بأنهم من أنصار الحلول والاتحاد ، وهم الذين اشتهروا بنشر الإسلام في خراسان وأرمينيا ، وبأنهم أهل الزهد والتقوى^(١) . وأدعى من ذلك وأمر أن الأشعري يجادل المعتزلة فيقول : لو كان الله في كل مكان لمكان في كل جزء من العالم ، وفي بطن مريم أيضاً ؟ وهذا مثال لما قد ينتهي إليه اللجج الذي يفتلب عليه سوء القصد ، ولا تقوده الرغبة في الوصول إلى الحقيقة . أثبت هذا النقد بصرح أن يوجه إلى المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن حتى يتحاشوا القول بتعدد القديما في الذات الإلهية ؟ وهل كان الأشعري غلصاً عندما وجه إليهم هذا الاعتراض ، مع أنه يعلم علم اليقين أنهم أكثر منطقاً منه لأنهم ينكرون الجسمية والجهة والرؤية ؛ لأنهم يأمرون أن يماثلوا بين الله وخلقته ؟

ولا ريب في أن أتباع الأشعري قد فطنوا إلى تعامله على المعتزلة دون حق ، وإلى أنه لم يصب الحقيقة في مسألة الجهة والجسمية . ولذلك لم يترددوا في ترك مذهبه الضميف ليستعضوا عنه برأى المعتزلة . ويقول ابن رشد إن بعض المتأخرين من الأشعرية ومنهم أبو المعالي قد انزعجوا أن ينفوا الجهة عن الله سبحانه . ولا شك في أن عدولهم عن رأى أستاذهم كان حافزه التزيه والتقديس الذي يوجه قوله تعالى « ليس كمثل شيء » ؛ لأن إثبات الجهة اعتراف ضمني بالجسمية ، وهذا هو ما يجمع المسلون — ما عدا السذج منهم — على نفيه .

(١) انظر على سبيل المثال ترجمة عمرو بن عبيد صاحب واصل بن عطاء ، في دليات الأعيان لأبن خالكان ج ٢ ، ١٠١ وما بعدها .

٥ - الماتيري :

أما الماتيري فهو على أتم وفاق مع المعتزلة ؛ إذ ينسکر الجهة ويتأول آيات العرش ، فيقول إن العرش حادث ، وقد أوجده الله بعد أن لم يكن . وليس المراد باستوائه تعالى على العرش الاستواء المادى ، لأن الله فى غير حاجة إلى القعود عليه ، لأنه لو احتاج إلى ذلك لكان ناقصاً مقهوراً . ولو احتاج إلى العرش لأشبه الأجسام والأعراض ، وهذه حادثة . فكيف تصور الإنسان أن الذى يخلق الجواهر والأعراض يكون شبيهاً بها ؟ ثم إن الله كان ولا مكان له ، ثم خلق العالم ومن الجائز فناء جميع الأمكنة ، لمكان الله يبق بعد فناء كل شيء . ومن ثم فهو ليس فى مكان معين . هذا إلى أن الانتقال من مكان إلى مكان معناه التغير ، والله منزعه عنه ؛ لأن التغير علامة الحدوث . كذلك لو كان الله فى مكان ما لكان جزءاً من العالم ، فيكون حادثاً ومحدوداً ، وكلا الأمرين نقص ينزه الله عنه . وأخيراً لو كان الله محصوراً فى المكان لحاز أيضاً أن يكون محصوراً فى الزمان ، ويلبى على ذلك أن يكون حادثاً . ويتبين لنا من هذه الأدلة أنها تدور كلها حول فكرة واحدة ، وهى أن نسبة المكان إلى الله تؤدى إلى التجسيم وإلى الحدوث تبعاً لذلك . وهذه الفكرة الواحدة هى تلك التى رأيناها من قبل لدى المعتزلة ومتأخرى الأشعرية .

فإذا ثبت استحالة الجهة بالنسبة إلى الله تعالى وجب تأويل جميع الآيات التى قد نوحى بها . فالاستواء على العرش معناه إلتصاف الخلق وإكمله . أو الاستيلاء والغلبة ، أو العلو والارتفاع المعنويين . فقوله تعالى « ثم استوى على العرش » يشبه قوله تعالى « ثم استوى إلى السماء وهى دخان ، أى أنه قصد خلق العرش بعد أن خلق السموات والأرض ، ولا يجوز عقلاً المبالاة بين الخالق والمخلوق فى معنى الاستواء ؛ لأن الاستواء المادى يتضمن

حركة وسكوناً ، أى حدوداً . وإذا أمكن تأويل أمثال هذه الآيات تأويلاً تسمح به أساليب اللغة فهو أولى من التزام المعنى الحرفى الذى يؤمن به جماعة المشبهة بمن عقلوا عن قوله تعالى : « ليس كمثل شئ » .

ثم أراد المازيدى ، غير موفق ، أن ينقض رأى المعتزلة ، فقال إنهم يعتقدون أن الله فى كل مكان ، وهذا نوع من التجسيم ؛ إذ لا فرق هنا بين نسبتة تعالى إلى مكان واحد أو إلى الأمكنة جميعها . وفى رأينا أن أبا منصور يغلو فى جدله أكثر مما ينبغي أن يقود إليه اللبس فى الجدل ؛ لأن المعتزلة ينفون الجسمية مثله تماماً ، ويريدون بأنه فى جميع الأمكنة أنه عالم بكل شئ . وإذا نحن لم نرى فى هذا التقيد مسحة من سوء الفهم أو سوء القصد فإتينا لاستطيع أن نبرىء المازيدى هنا من المباحكة وسذاجة التقيد . على أنه ينتهى بعد تأويله لبعض الآيات التى تدل على القرب أو البعد ، من مثل قوله تعالى : « وإذا سألك عبادى عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليست جيبوا إلى وليؤنوا إلى لهم يرشدون » ، وقوله تعالى : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابنهم » — نقول إنه ينتهى من تأويل هذه الآيات إلى تقرير ما سبقه إليه المعتزلة من أن وجود الله فى كل مكان معناه العلم . فهذا يتضح لنا أن الخلاف بين المعتزلة والمازيدية ليس هنا إلاخلافاً لفظياً ، أو لاخلاف هناك ألبتة ؛ فى حين أن الخلاف بينهما من جهة وبين الأشعرى وطائفة المشبهة والكرامية من جهة أخرى خلاف جوهرى يرجع إلى فكرة كل من الفريقين عن الله سبحانه ، ومقدار التنزيه لدى كل منهما .

هـ — ابن زهر :

ربما توقع المرء أن أبا الوليد سيكون إلى جانب المعتزلة والمازيدية . لكن مما يغيب له الظن ، وبفجع فيه الأمل ، أن ابن زهر ارتضى فى مشكلة

الجهة رأياً مخالفاً لاتجاهه العقلي العام . فتبع للأسف الأشعرية والمشبهة . واستدل مثلهم بنفس الآيات والأحاديث على أن الله يوجد في جهة معينة . وتلك في الحق نقطة ضعف بالغة في مذهبه : فهو ينكر الجسمية وينكر الرؤية البصرية ، ومع ذلك فهو يثبت الجهة . فهو إذن أقل انفتاحاً مع نفسه ؛ بينما نرى أن المعتزلة هم أكثر الناس منطلقاً لأنهم ينكرون الجسمية والجهة والرؤية البصرية لله في اليوم الآخر ، ثم يأتي بعدهم المائريدي الذي ينكر الجسمية والجهة ثم يكاد يثبت الرؤية .

فما السبب في هذا الاضطراب الذي نلسه عند ابن رشد ، أي ما الذي يدفعه إلى إثبات الجهة بعد أن نفى الجسمية عن الله سبحانه ؟ يزعم هذا الفيلسوف أنه يريد التوفيق هنا بين العقيدة الإسلامية وفلسفة أرسطو ؛ فإن هذا الأخير ينكر وجود غلاء خارج العالم ، ويقول إن الله يوجد في هذا الاتجاه ، أي على حافة العالم وهو ليس بحسم . فالجهة إذن لا تنافي في ظنه مع عدم الجسمية . وقد أحس الفيلسوف القرطبي أن حجته واهنة واهية ، فأراد لها أن تبدو بمظهر القوة ، وذلك بأن يفرق بين الجهة والمكان . لكنه لم يكن أكثر توفيقاً في هذا الأمر أيضاً ، فهو يقول إن الله يوجد في اتجاه السماء ولكنه لا يشغل مكاناً معيناً . وهذه سفسطة . فإذا قيل له كيف يمكن أن تصور أن إلهاً غير جسمى يوجد في جهة معينة لم يجد جواباً إلا أن يعترف بوجود نوع من التناقض ، وبأنه يجب أن تنهى العامة عن البحث في أمر الجهة . وقد خيل إليه أن العلماء لا يجدون مشقة في تصور موجود غير جسمى في جهة معينة ، والحق أن المشقة بالغة ، على عكس ما نؤمن ؛ إذ سوف يكون الإله محدوداً . هذا إلى أن التفرقة بين الجهة والمكان غير مجدية . لقد سخر أبو الوليد من المتكلمين ، ويعنى بهم المعتزلة ، لأنهم ينكرون الجهة . وما كان له أن يسخر منهم فإن المعتزلة

ومعهم الماتريدية كانوا أكثر منه منطقاً وأقرب إلى التنزيه من أى طائفة إسلامية أخرى . وهذا هو السبب فى أننا لا نغفّر له هذه السخرية ؛ لأنه ما كان لرجل فى مرتبته أن يؤول فى جميع المسائل الأخرى ، ثم يأتى فى مشكلة الجهة ولا يؤول ، محتجاً بأنه يخشى على عقائد العامة ؟ ومع ذلك فنحن لا أنصفه بسوء القصد . ولكنها زلة ، وأعظم بها من زلة لفيلسوف مثله !

١٠ - الرؤية

١ - المفترضة :

ليس لنا أن نتوقع من هؤلاء سوى أن ينكروا رؤية الله فى الحياة الدنيا والآخرة ، سواء بسواء ، فإنهم يعمدون مبادئهم ويستنبطون منها نتائجها المنطقية ؛ لأن من يبدأ بنى الجسمية ، ثم يبنى بنى الجهة ، سينتهى لا محالة إلى إنكار رؤية الذات الإلهية . إن للرؤية شروطها الخاصة كوجود الشيء المرئى فى جهة مقابلة للرأى وكاللون واللحوء . وذلك كله محال فى حقه تعالى ؛ لأن شروط الرؤية إنما تصدق بالنسبة إلى الأجسام والله ليس بجسم . وهذا هو ما عجز عنه تعالى بقوله : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وقوله : ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخصر موسى صمماً ، الآية . ولو كانت الرؤية ممكنة لما تقطعنا على وجه التأكيد بقوله : لن ترانى .

حقاً إن هناك آية أخرى قد توهم للرؤية وهى قوله : وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة . ولكن يجب تأويلها حتى تكون على وقاف مع (٦ - مناجى الأله)

الابن السابقتين ، أو أن تأويلها ليس بالصير أو المفتعل في رأيهم ؛ لأن معنى النظر هنا التوقع والانتظار لا الرؤية البصرية . أما الأحاديث التي تدل على إمكان الرؤية فرضتها على أنها أخبار آحاد لا يصح الاحتجاج بها ضد صريح القرآن ، وهو قوله : « لا تدركه الأبصار » . لكن إذا كانت رؤية الله بالبصر أمراً مستحيلاً فإن ذلك لا يكون حائلاً دون إمكان رؤية من نوع آخر ، ومع الرؤية القلبية ، ويريدون بها زيادة علم يفيضه الله على قلوب المقربين .

ب - الأشعرية :

أما الأشعرية فكان على وفاق مع نفسه أيضاً ، فإنه لما كان يثبت الجهة لله سبحانه فإنه لا يجد حرجاً في القول بإمكان رؤية الله في الحياة الأخرى ، دون الحياة الدنيا . وقد استدلل لذلك ببعض الآيات الكريمة ، كقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » ، أى مبصرة . وليس المقصود بالنظر هنا الاعتبار ، كما في قوله تعالى « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت » ، ولا الانتظار والتوقع كقوله تعالى : « ما ينظرون إلا صيحة واحدة » . وإنما كان هذان التأويلان غير مقبولين ، في رأيه ، لأن الحياة الآخرة ليست دار اعتبار أو توقع وانتظار كما ظن المعتزلة . هذا إلى أن إضافة النظر إلى الوجوه دليل على أن الرؤية بصرية . كذلك لا يجوز أن يحمل معنى النظر محلاً آخر ، فيقال إن المراد به 'التعطف' ؛ إذ هل يجوز عقلاً أن يتعطف الخلق على خالقهم ؟ فلما كانت الاحتمالات كلها فاسدة وجب أن يكون النظر إلى الله حقيقة . وهل للمعتزلة أن يدعوا أن المراد هو أن النفوس تنتظر نواب ربها ؟ ولا هذا أيضاً ؛ لأنه يجب التمسك بالنص الظاهر ، فلا يجوز تأويله إلا للحجة ؟ وكان الأشعرية لا يرى في الوقوع في التجسيم حجة كافية لصرف الآية عن ظاهرها !

أما الآية الأخرى التي استدلت بها المعزلة فليست حاسمة لأن موسى لم يسأل ربه شيئاً مستحيلاً ، وإلا لكان المعزلة أكثر حداً باقية من أحد أنبيائه . غير أن هؤلاء لا يعدمون حجة ؛ إذ يستطيعون الإجابة ، وقد أجبوا بالفعل ، فقالوا إن قوم موسى طلبوا إليه أن يرهم آفة جهرة ، فانكر عليهم ذلك فلم يكن بد من أن ينتهي الجدل بينهم وبينه بأن يسمعوا خصباً يقطع عليهم جدلهم . وقد استنبط الأشعري من الآية نفسها دليلاً آخر . وهو أن استقرار الجيل أمر ممكن ، ولذا فالرؤية ممكنة أيضاً . لكن هذا الدليل ليس قاطعاً ، إذ المعزلة أن يحتجوا بأن الجيل لم يستقر بالفعل .

ثم لجأ الأشعري إلى آيات أخرى ليؤكد إمكان رؤية الله سبحانه ، منها قوله تعالى : « الَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحَسَنَى وَزِيَادَةً » . وهذه الزيادة هي النظر إليه . لكن لنا أن نقول إن هذا تأويل من جانيه ، وليس هناك ما يوجب الأخذ به . ومنها قوله تعالى : « كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ » ومعنى المحجب هنا هو عدم الرؤية . وللمعزلة أن يرفضوا هذا التأويل ، ويقدموا تأويلاً غيره ، فيقولوا إن المحجب هو نقصان العلم .

وأجيب من هذا أن الأشعري ، الذي لا يميل عادة إلى تأويل النصوص الظاهرة ، قد اعتمد على نفس الآية التي استخدمها خصومه لإنتكار الرؤية ، وهي قوله : « لَا تَدْرِكُهُ الْآبْصَارُ » وهو يدرك الأبصار ، ، فقال إن المراد هو أن الأبصار تدركه بلا إحاطة ، كما أن القلوب تدركه على هذا النحو أيضاً . وسمة الاقتران في هذا التأويل ظاهرة ؛ إذ ما معنى الرؤية بلا إحاطة ؟ أليس ذلك أقرب أن يكون رؤية قلبية ؟

كذلك احتج بأدلة عقلية أهمها أن كل موجود فهو مرتق من حيث

هو موجود ، لا من حيث هو جوهر وأعراض ، والله موجود . إذن هو مرئي : ومنها أن الله يرى الأشياء ومن يرى الأشياء فهو يرى نفسه ويجوز أن يرينا نفسه ، وهذا في رأينا نوع من المماثلة بين الحالة والمخلوق .

تلك هي حجج الأشعرى . وهي لا تقنع أحداً ، بدليل أن المتأخرين من الأشعرية نقروا أن تكون شروط الرؤية للذات الإلهية هي شروط رؤية الأجسام ، أي أنهم قصروا وجود الله في جهة مقابلة ، وأنكروا استخدام العين . وهكذا اقتربوا من المعتزلة عندما قالوا : من الممكن أن يخلق الله لعباده انكشافاً تاماً لا يتوقف على شروط الرؤية العادية . فالخلاف إذن لفظي إذ تنتهي الرؤية بعد حذف شروطها المادية بأن تكون هلباءً . ولهذا يقول الإمام محمد عبده إن العلماء قد اتفقوا على نفي الرؤية بالوجه ؛ لأنهم يعتبرون أن الله مخالف للحوادث ، وأنه ليس جسدياً ولا يوجد في جهة ، أما هؤلاء الذين لم يريدوا إنكار الرؤية جملة فقد قالوا إنها تختلف عن الرؤية المعروفة لنا . ولذا فالخلاف بين المنكرين والمثبتين ليس حقيقياً . والحق عندنا أن الفارق بين متأخري الأشعرية والمعتزلة ليس إلا فارقاً لفظياً ، لأن الأولين يقولون إنها رؤية بلا جهة . ولا كيفية ، والآخرين يقولون إنها مزيد علم أو انكشاف عظمة الله في قلوب المؤمنين ، وكلا التعبيرين سواء .

أما الأشعرى نفسه فهو على خلاف حقيق مع ما اجمع عليه العلماء فيما بعد ، لأنه يتكلم عن إدراك حسي يتكشف به الله لعباده . وذلك نقطة ضعف بالغة في مذهبه يفسرها لنا ميله إلى آراء المشبهة والكرامية . في إثبات البدين والوجه والجهة ، كما أسلفنا . ومن الأكيد أن المعتزلة كانوا أكثر منه منطقاً وتزجها .

ح - الماتريدي :

لا يختلف الماتريدي ، بحسب الظاهر ، اختلافا ملحوسا عن الأشعرية لأنه يرى أن الرؤية حق ، وأنها موضع اتفاق أهل السنة . وقد جاءت بها نصوص محكمة . فلا يمكن أن تكون قلبية بل هي بصرية . ولذلك لا يراه الكافرون لأنهم مجربون . وإذا اعترض بعضهم بأن في إثبات الرؤية البصرية نوعا من التجسيم أجاب بأن الرؤية بالعين تتم في الآخرة بلا كيف ، لأن الكيفية إنما تكون لما كانت له صورة . فانه يرى إذن بلا وصف من قيام أو تعود أو انفصال أو اتصال أو مقابل أو جهة . وقد استدل على إمكان الرؤية بالآلة التي استخدمتها المعتزلة لنفسها ، وهي قوله تعالى ، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، واستدل به شبيهه باستدلال الأشعرى على وجه التقريب . فالإدراك معناه عنده الإحاطة بالأبصار ، أي أن الرؤية إدراك حسي .

وقد تبع الأشعرى أيضاً في استدلاله على جواز رؤية الله بإمكان استقرار الجبل . لكنه يعود فيقول إن الرؤية تتم بلا كيفية ولا مشابهة . وما كان يستطيع أن يقول شيئاً آخر لأنه ينكر الجهة . وهندئد لنا أن نقاسم : إذا كان الماتريدي يحقف شروط الرؤية البصرية أفليس معنى هذا أنه يكاد يعترف بأن رؤية الله في الحياة الأخرى رؤية قلبية أو عقلية أو ما خفت من الاسماء سوى أن تكون رؤية بصرية ؟ على أن أكثر ما يدعو إلى العجب في هذا التزاوع بين الماتريدية والمعتزلة هو أن الماتريدي الذي يثبت رؤية ما ليس بجسم - كما يقول الأشعرى - كما سيقول الغزالي فيما يمد - يثبم المعتزلة في شخص أحد أقطابهم في عصره ، وهو الكمبي ، بأن القول باستحالة رؤية الله في الآخرة رؤية بصرية يؤدي لا محالة إلى

التجسيم ، ولكن كيف ذلك ؟ استمع إليه جيداً ! إنه يأخذ على الكهبي أنه يائىل بين شروط رؤية الأجسام وشروط رؤية مالىس بجسم !! والمخالطة هنا فاضحة ؛ لأن الكهبي يقول بأن الرؤية البصرية للأجسام ممكنة ، ورؤية مالىس بجسم مستحيلة . فإين إذن تلك المائلة بين رؤية الأجسام ورؤيته تعالى ؟

ومهما يكن من شأن هذا الجدل وقيمته ، فإن الماتريدى نفسه يفتن إلى تهاافت حجته ، فيعترف بعد تلك الأدلة التى ساقها أن الرؤية لا تقع على الوجه المعروف ولا بالوسائل العادية . وحيثئذ تتساءل : كيف تكون الرؤية إذا لم تكن بالعين والمقابلة واللون ووجود الجهة والوسط الشفاف بين الرأى والمرق ؟ أليس معنى هذا ، فى التحليل الآخر ، هو إنكار الرؤية البصرية أذ لم تكن على حق حينما قلنا إن الماتريدى يبدو ، بحسب الظاهر فقط ، على وفاق مع الأشعرى . أما من جهة الواقع والحقيقة فإنه يرفض رأى المعتزلة ، ذلك الرأى الذى يتفق مع التنزيه عن الجسمية وعن الجهة ، والذى ارتضاه كثير من المجتهدين فيما بعد .

٤ - أبه رببر :

ياخذ أبو الوليد على الأشعرية أنهم يخالفون الواقع عندما يقولون إن رؤية الله فى الحياة الأخرى تقع دون حاجة إلى الشروط المادية التى تتطلبها الإبصار بالعين ، كوجود الضوء والوسط الشفاف والجهة . وليس يفتى عنهم شيئاً أن الغزالى حاول تبرير وجهة نظرم ، حينما يقرر أن الرؤية لا تتطلب أن يكون الله فى جهة مقابلة للعين ، وعند ما ضرب لذلك مثال الرجل الذى يرى نفسه فى المرأة ، مع أن نفسه لا توجد فى المرأة حقيقة . ومن ثم فإنه يرى نفسه فى غير جهة . فلقد فات الغزالى أن الإنسان لا يرى ذاته ،

وإنما يبصر خياله . وهذا الخيال يوجد في جهة تقابل عينه .

كذلك يصف برهان الأشعرية على إمكان رؤية ما ليس بجسم بأنه نوع من العبث . ويتلخص هذا البرهان في أنهم سلكوا طريقة الجدل التي تنير المشاكل أكثر من أن تحلها ، فقالوا إن الشيء إما تراه العين إما لأنه جسم وإما لأنه لون . وليس من الجائز أن نرى الشيء باعتباره أنه جسم وإلا لما رأينا الألوان ، كما أنه ليس من الممكن أن نرى الشيء من حيث أنه لون وإلا لما استطعنا رؤية الجسم . وإذا تبين فساد هذين الفرضين ثبت لنا أن الشيء إما تبصره العين باعتبار أنه موجود لحسب . ولما كان الله موجوداً فمن الممكن رؤيته في الآخرة . ووجه السفسطة في هذا البرهان شديد الوضوح ؛ لأن الأشياء إنما ترى من جهة أنها أجسام لها ألوانها ، هذا إلى أنما لو سلطنا لهم أن الشيء إنما يرى من جهة أنه موجود فقط لوجب أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الإحساسات الأخرى ، فيسمع الشيء أو يشم من حيث هو موجود فقط . وفي هذه الحال لا نجد معياراً للفرقة بين مختلف الإحساسات . ولو كان حقاً ما يقولون لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس . وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة أن يسلبوا أن الألوان يمكن أن تسمع والأصوات يمكن أن ترى . وهذا كله خروج عن الطبع وعما يمكن أن يفقه إنسان .

إن المعتزلة وغيرهم لما علموا أن تطبيق شروط الرؤية البصرية على الله سبحانه يتناقض مع مخالفته للحوادث انجهموا إلى الحل الصحيح ، وهو أن المراد برؤية الله في الآخرة هو أن يودم الله علماء به . وهذه الزيادة لا يلقاها إلا الصابرون ، أما من لا يستحقها فهي محجوبة عنه .

لكن ابن رشد يعتقد من البدعة أن يفترق أئمة المسلمين في هذه المسألة ،

ثم بصرحوا بهذا الخلاف العامة ، فإن هؤلاء لا يرقون إلى إدراك كيف يمكن رؤية ما ليس بجسم ، أيا كان نوع هذه الرؤية . فالأولى بنا إذن أن نسكت في معهم بما وصف الله به نفسه في كتابه العزيز من أنه نور السموات والأرض . وعندئذ لا نجد الجمهور شبهة ما في رؤية الله . أما العلماء فيعلمون أن الرؤية تفيد مزيد علم به سبحانه . فهي إذن لديهم رؤية رمزية لا تشبه الرؤية الحسية في شيء .

• • •

١١ — العدل والجور

لم تتفق الفرق الإسلامية الكبرى في فهمها لإرادة الله : أهي مطلقة لا تنطبق عليها معايير الحسن والقبح أو العدل والظلم ، أم تخضع لحكمته وعلله ؟ وقد ترب على هذا الخلاف في تحديد الإرادة الإلهية أن افترق المعتزلة والأشاعرة والماتريدية في تفسير أفعاله تعالى : أي يمكن المماثلة بينها وبين أفعال العبد ، أم يجب القول بأنه لا سبيل إلى قياس الغائب على الشاهد في هذه المسألة ؟ أما الأشاعرة فيرون أن إرادته تعالى مطلقة ، وأنه مالك الملك وحده يفعل فيه ما يشاء ، فلا يوصف فعله الذي قد يخالف ما يوجب العقل ، كإثابة العاصي وعقاب المؤمن ، بأنه قبيح أو عظم أو شر ، في حين أن العالفتين الآخرين تقرران أنه لا بد من قياس أفعاله على أفعال العبد ، مع تزيينه سبحانه عن إثبات القبيح أو الجور . ومن ثم توصف أفعاله كلها بالعدل والحسن ؛ إذ لا يتصور وقوع الظلم منه . على أننا إذا أمعنا النظر في أمر الخلاف بين هذين الرأيين وجدنا أن الأشاعرة ليسوا بعيدين كل البعد عن رأى مخالفهم ؛ لأنهم ، وإن قالوا بالإرادة المطلقة ، فإنهم ينفون وقوع الظلم منه مادامت أفعاله لا تدخل

في نطاق الأفعال التي تصفها شرائعه بالحسن والقيح ، أو العدل والجور .
ومع هذا فإنهم لم يذهبوا إلى هذا الرأي إلا بعد أن أثاروا كثيراً من الحجة
التي تبحث اليأس في قلوب المؤمنين والأمل في قلوب العصاة البغاة .
ولو أنهم اتبعوا العقل من أول الأمر لما اتهموا إلى ما اتهموا إليه من تصوير
الله سبحانه بالطغيان والقهر ، هذا التصوير الذي لا تطعمه له النفس
ولا يرتضيه العقل . ولو فعلوا ذلك أيضاً لكفونا وكفوا أنفسهم
شر الجدل ، وما يتركه من ظل كريمة وأثر بغيض في عقائد المؤمنين .

١ - المعتزلة :

يسمى المعتزلة أنفسهم بأنهم أهل العدل والتوحيد . (١) فهم أهل
توحيد خالص ، كما رأينا من قبل ، لأنهم ينكرون تعدد الصفات الإلهية
ويسوون بينها وبين الذات ، حتى لا يكون في التسليم بتعدد صفاتها انجلاء إلى
القول بتعدد القدماء في ذات الله . وهم أهل عدل لأنهم قاموا بقضون
فكرة بعض الطوائف التي زعمت أن الله سبحانه يرتكب الظلم ، وأنه يقهر
عباده على الكفر ، ومن ثم فليس العاصي أو الكافر بمستول عن كفره
أو معصيته ؛ بل تلك هي إرادة الله التي حددت له قصيره ، فلا يسأل
عن نتائجها .

فالعدل عند المعتزلة صفة من صفات الله ؛ لأنها صفة كمال ، كما هو شأنها
عند الإنسان ، ولكنها صفة سلبية ، بمعنى أنها تنفي الظلم والسف عن الله ،
وتوجب علينا أن ننزهه تعالى عن ارتكاب الأفعال التي توصف بالقيح

(١) كتب الأستاذ المختار علي النشار فصلاً جيدة عن تاريخ المعتزلة وأهمهم . انظر كتابه
نفاة الفكر القلبي في الإسلام الجزء الأول - الباب الثالث ط ١٩٦٢ .

أو الشر . فإله حكيم عادل ، وأفعاله لا يمكن أن تتجه إلى غير قصد أو غاية ، كما لا يمكن أن تكون مخالفة لما يقتضيه العقل الذى يفرق بين الحسن والقيبح ، ويقرر أن هناك أشياء قبيحة في ذاتها وأخرى حسنة في ذاتها ، كالكذب الذى لا يجوز أن يوصف بالحسن ، والصدق الذى لا يعقل أن يكون قبيحاً . وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز على الله الكذب ؛ لأنه يستلزم من العباد فكيف به إذا نسب إلى الله ؟ ، كما يجب أن يكون الله صادقاً لأن الصدق حسن في ذاته ، وهو صفة كمال في الإنسان ، فينبغي أن يكون أمره كذلك في حقه تعالى ؛ بل ذلك أولى وأحق . ويعترب على ذلك أنه من الضروري أن تكون أوامره ونواهيها خاضعة لهذا المقياس ، فلا يأمر بالقيبح أو الشر ، ولا ينهى عن الحسن أو الخير . ومعنى هذا أن الشريعة يجب أن تكون مطابقة لما يقرره العقل من الأمر بالحسن والخير ، والنهى عن القبح والشر . وبالفعل جاءت الشرائع الإلهية تأمر بالفضائل والحفاظ على الأنفس ، وتنهى عن الرذائل من قتل وسرقة وعظم ، وكذب وفسوق وعصيان . ولم تر أن شريعة ما جاءت تمحض على الشر وتفر من الخير .

وقد استدلل المعتزلة لرأيهم بأن العقل كان أساساً لتقدير القيم الأخلاقية قبل ورود الشرائع ؛ لأنه يفرق للناس بين الأشياء القبيحة والحسنة في ذاتها . فلما جاءت الشرائع لم تفعل سوى أن أكدت ما اعتدى إليه العقل من قبل . على أنه لو لم تكن هناك أشياء قبيحة أو حسنة في ذاتها ، ولو لم يكن العقل قادراً على التفرقة بينها ، لما جاز للرب أن يطلبوا إلى الناس استخدام عقولهم في التفرقة بين القبيح والحسن ، ولما صح أن يطلب إلى العقل أن يؤمن بمرسالهم لحسنها . هذا إلى أن الشرائع لم تعرض لسكل الأمور التفصيلية التي يشبه فيها وجه الحسن أو القبح على الناس ، فلا بد إذن من استخدام العقل

فيها لمعرفة وجه الحسن أو القبح التي تطوى عليه . وإذا كان الإنسان قد وهب عقلا فذلك لكي يستخدمه ، أى أنه مكلف قبل ورود الشرائع التي يبعث الله بها رسله لطفها بعباده ، وعونا لهم على معرفة طريق الخير .

• • •

ولما كان الله حكيمًا عادلاً ، أى لا يفعل شيئاً إلا لغاية فإنه يبعث مصلح العباد بفعل الحسن لهم . لهذا إلى أننا إذا رأينا أن العالم يحتوى على ضروب من الشر والقبح ، وعجزنا عن معرفة الغايات التي تهدف إليها ، فليس ذلك دليلاً على أن الله يريد الشر أو القبح لذاتهما ، وإنما معناه أن العقل الإنساني قاصر عن معرفة جميع الأسباب والغايات . وربما غلا المعزلة حينئذ قالوا بأنه يجب على الله أن يفعل الصلاح والأصلح لعباده ، وربما أخذ عليهم أنهم يستخدمون كلمة تدل على عدم التأدب في حقه تعالى ، عندما يجوبون عليه فعلاً من الأفعال : خير أن بعض الباحثين يميل إلى إنكار أنهم استخدموا لفظ الوجوب . ولو فرض أنهم استخدموه فعلاً لما جاز أن يوصفوا بالمروق والزيف ، وإن وصفوا بإساءة الحديث في وصفهم لأفعال الله . ومع ذلك ، فسرى أن الماتريدي الذي يعيب عليهم سوء أدبهم يستخدم لفظاً قريباً من لفظهم ، فيقول بضرورة العدل والفضل ، أى الصلاح والأصلح ، بدلاً من وجوبهما عليه تعالى .

• • •

وترتبط بمسألة الحسن والقبح والصلاح والأصلح مسألة الخير والشر . ذلك أن إرادة الشر أو الظلم لا تتفق مع حكمته تعالى وعدله . فافقه يريد الخير لأنه حسن ولأنه أصلح للعباد ؛ ولا يريد الشر لأنه قبيح وضار بمخلقه . أما الأشياء التي لا توصف بأنها خير أو شر فهي تلك التي

يقال فيها إن الله لا يريد لها ولا بكرها ؛ بل يدعها لتقدير العقل الذي وجهه لعباده . ولو أراد الله الشر لم لكان ظالماً ، وهو القائل : وما الله يريد ظلماً للعباده . فتلا لا يعقل أن يريد الكفر لعباده ؛ إذ لو أراد لما نهي عنه . ولو كان الكفر والمعصية مرادين له لما وجب العقاب عليهما ، ولجاز للمشركون أن يحتجوا لشركهم ، وشرك آبائهم من قبل ، بأن الله أراد لهم ذلك . فإله يريد الخير والهداية للجميع ، وهو يخلق أسبابهما ، والعبد هو الذي يختار بإرادته جانب الخير أو جانب الشر ، وهكذا يكون للثواب والعقاب معناها .

لكن قد يقال إذا كان الله لا يريد إلا الخير فكيف يجوز أن يقع في ملكه شيء لا يريدوه وهو الشر ؟ وهذا هو النقد الذي وجهه إلى المعتزلة خصوصهم . وليست تلك بالمشكلة العويصة التي يمسر الرد عليها ؛ إذ كان للمعتزلة أن يقولوا ، لو فطنوا إلى ذلك من تلقاء أنفسهم ، بأن الله يخلق أسباب الشر لأن في وجود الشر القليل إلى جانب الخير الكثير بانتظام هذا العالم وصلاحه . وهذا هو الحل الذي نجده لدى الفلاسفة ، وبخاصة عند ابن رشد .

ب - الإشعري :

لقد بنى الإشعري رأيهم في العدل والجور على فكرتهم عن إرادة الله . ولا يظن هذا الرأي من التخطيط والتناقض ومجافاة ما يقرره العقل . فهم يقولون من جانب إن الله يخلق الخير والشر ويريدهما ؛ ثم يؤكدون من جانب آخر أن الحسن والقيح أمران اختياريان ، فلا توصف الأفعال في ذاتها بأنها حسنة أو قبيحة ؛ بل يرجع ذلك إلى الشرع ، فما حلفه بأنه حسن أو قبيح فهو كذلك : فالحسن هو ما يثني الله على فاعله والقيح هو ما يذمه عليه . فكيف إذن يعترفون من جانب بأن هناك شرًا وخيرًا .

ثم يشكرون الوجود الذاتي للحسن والقبح من جانب آخر ؟ . أليس الخير حسناً والشر قبيحاً ؟ .

ومهما يكن من أمر هذا للتناقض ، فإنهم يخالفون المعتزلة مخالفة حريجة ، فيقولون بأن الشرع هو الذي يحدد طبيعة الحسن والقبح بدءاً ، وأن العقل لا دخل له في التمييز بين هذين الأمرين . فلو أمر الله بالكذب لاعتقلت طبيعته فأصبح حسناً وخيراً ، ولو نهى عن الصدق لأصبح قبيحاً وشرّاً . فالواجبات كلها بجمية ، والعقل لا يوجب شيئاً ، ولا يقتضي تحسبناً ولا تقييحاً .

وقد استدلووا أيضاً بهذا بأن الحسن أو القبح لو كانا ذاتيين في الأشياء لما تغيرت حالتها ، مع أننا نرى أن نظرة الناس تختلف باختلاف الظروف ، فأبرونه حسناً ، في بعض الأحيان ، قد يكون قبيحاً في أحيان أخرى . مثال ذلك أن قتل النفس قبيح لأن الشرع نهى عنه ، لكنه ينقلب حسناً عندما يوجهه الله للقصاص من القاتل . كذلك لا سبيل إلى إنكار نسبية الأخلاق لدى الأمم واختلاف التشريع باختلاف الدماغات فالقيم الأخلاقية ليست ثابتة مطلقة ؛ بل هي في تطور مستمر ، لأنها أمور إنسانية يتواءم عليها الناس . وكل شيء نسبي لا يجوز أن يوصف بأنه حسن أو قبيح في ذاته .

وقد تبدو هذه الحجة قوية ، وقد يظن بعضهم أن الدراسات الأخلاقية الحديثة تؤكد صحتها . لكن ليس الأمر بمثل هذا البصر ؛ لأن القول بنسبية الأخلاق ليس صحيحاً على إطلاقه . فإن هناك أصولاً أخلاقية كبرى تتفق عليها الشرائع السماوية أو الوضعية . وهذه الأصول لا تتطور ولا تتغير . مثال ذلك وصف القتل بالشر والقبح ، ووصف الأمانة والصدق والتعاون بالخير والحسن . أما الفروع فإنها قد تتطور ، وعندئذ توصف بالنسبية .

ربما كانت هذه التفرقة الجوهرية التي نشير إليها هي التي أدت إلى تطور
فكرة الأشعرية فيما بعد على نحو جعلتهم يوافقون المعتزلة ، كما يقول
الاستاذ أحمد أمين ، موافقة جزئية عندما فرقوا بين نوعين من الحسن
والفج : أحدهما ذاتي يدركه العقل ، والآخر نسي لا يدرك إلا بالشرع .
ومع ذلك فإن الأشعري نفسه يطبق مبادئه السابقة تطبيقاً تاماً ، فيرى
أن الله لو فعل شيئاً تحكم بمقولنا أنه فيجوز لما كان فيجوز . فله أنه يخلد الأنبياء
في النار والكفار في الجنة لأن إرادته مطلقة . وهو المالك في خلقه يفعل
ما يشاء ، ويحكم بما يريد . فلماذا أدخل الخلاق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً ،
ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً . ، فلا يستقيم منه تعالى أن يؤلم الأبطال
في الآخرة ، ولا أن يخلق الناس للكفر أو يبتدئهم بالعذاب ، أو يثب الكافر
ويعاقب المؤمن . ولو فعل ذلك كله أو أكثر لكان عادلاً ، ولما جاز أن
يوصف فعله بالفج . ونحن لا نملك إلا أن نقبض لهذا الرأي الغريب الذي
يصور الله سبحانه بصورة الملك المستبد الجائر . ولا شك في أن الأشعري
الذي حاول التفرقة هنا بين الغائب والشاهد لا فعل في الحقيقة إلا أن يعاقل
بينهما بطريقة غير شعورية . لأنه يمل رأيه في أن أعمال الله لا توصف بالقبح
بأنه لا يخضع لشرعية ولا يتجاوز حدود مرسومه ؛ بل يتصرف فيها بملك .
وتلك فكرة قريبة من تلك التي قد يرتضيها بعض الناس للحاكم الإنساني
المطلق الذي يملك حق الحياة والموت على رعاياه ، ثم يوصف بأنه فوق
القانون ، ولا يخضع لحدود أو رسوم ؛ لأنه هو الذي يقرها ويحددها .
وقد حاول التشعري أن يبنى عن الأشعري أنه ذهب إلى هذا الرأي . لكن
كتبه ، كالإبانة والبيع ، وآراءه الأخرى ، كجواز التكليف بما لا يطاق
والقضاء والتسدر وعدم ضرورة إرسال الرسل ، تبين لنا أن هذا
هو رأيه الحقيقي .

وإذا كان الله يفعل ما يشاء في ملكه فليس لأحد أن يوجب عليه
فعل الصالح أو الأصلح لحلقه . وليست أفعاله معلقة بغاية أو غرض .
ودليل ذلك أن ليس كل ما في العالم خيرا بل فيه شر كثير^(١) ، وكان من
الأصلح ، على رأي المعتزلة ، ألا يوجد هذا الشر . فقد منع الأموال
قوما ، وأعطاهم آخرين ، وأعطى قوما مالا ورياسة فبطروا وهلكوا ،
وكانوا مع القلة والحقول صالحين ، وأمضى قوما قالموا وضجروا ونطقوا
بالكفر ، وكانوا في صميم شاكرين ، وأى صلاح في خلق إبليس
والشياطين . وإعطائهم القوة على إحلال الناس ؟ ثم وجدناه تعالى أماته
سريعا من ولي أمور المسلمين بالحق والخير ، وولى عليهم زيادا والحجاج
وبغاة الخوارج . فأى مصلحة في هذا لزياد والحجاج وقطرى أو لسائر
المسلمين ؟ فالمعتزلة إذن قد أخطأوا ، في رأى الأشعرى ، عندما قالوا
أفعال الله على أفعال الناس ، وعند ما قالوا إن الحكيم من البشر يفعل
الحسن والأصلح ، وإن أحكم الحاكمين يجب أن يوصف بما يوصف به
عباده ، وهذا القياس غير صحيح ، وليس بضرورى ؛ إذ كيف تقصر
الغايات الإلهية بقولنا الإنسانية ؟ ولو أن الأشعرى تعمق في هذه الفكرة
الآخيرة فلربما اهتدى إلى ما اهتدى إليه خصومه من أن الله لا يفعل
شيئا إلا للحكمة وغرض ، وأن خفاء الأغراض أو الغايات ليس دليلا على
عدم وجودها ، وأن تصور عقل الإنسان ليس مهذرا لوصف الله سبحانه
بإرادة الكفر والشر لعباده .

• • •

كذلك ترتبط مشكلة الخير والشر بفكرة الأشعرى عن الإرادة

(١) محمد أبرز • فولتير • فسكرة وجود الضرر في العالم ، وكانت آراؤه منه أساسا للمذهب
الاشعاري في القرن الثامن عشر .

المطلقة . فاقه مرید لكل ما كان ، وغير مرید لما لم يكن . ولما كان الشر موجوداً في العالم فاقه مریده . فهو يريد الكفر لعباده العاصين ، ويريد الإيمان لمن يريد هدايته . وليس للعبد اختيار فيما يريد الله له من طاعة أو عصيان ، وإنما كان الله مریداً لكل ما في العالم من خير أو شر لأن كل ما يوجد فيه محتاج إلى إرادة . ولما كان الشر والكفر والمعاصي أموراً حادثة وجب أن تكون مرادة لله . ويذهب الأشعري إلى أبعد حد يمكن أن يتصوره العقل في استنباط نتائج هذا الرأي . فيقرر أن الله خلق جماعة للنار وجماعة للجنة أبداً . وكان الخير له كل الخير أن يقول ، حتى لا يهيم أسس الثواب والعقاب ، إن الله خلق أسباب الخير وأسباب الشر ، وعلم أن هناك جماعة سيحذبون ، لأنهم سيميلون إلى جانب الشر ، وأن هناك جماعة أخرى سينعمون لأنهم سينتارون الخير . وكان أجدر به أن يقول إن الله يدعو إلى الهدى ، فإن القرآن هدى للمؤمنين الذين يقبلون ما جاء به ، دون الكافرين الذين أعرضوا عنه . وقد اعترف هو نفسه « بأن دعاء إبليس إلى الكفر لإخلاق الكافرين الذين قبلوا عنه ، دون المؤمنين الذين لم يقبلوا عنه ، أقلأ يرى الأشعري حقيقة أن القبول أو الرضا دليل على حرية الاختيار ، وعلى أن الله لا يريد الكفر لعباده ؟

لكن جلده مع الممثلة وفكرته الثرية عن إرادة الله جعلته ينصرف عن وجه الحق الذي كاد يسفر له ، فأخذ يكفر خصومه ، ويتهمهم بالزندقة واتباع المجرس الذين يقولون إن الله لا يقدر على الشر ^(١) . ثم أخذ يحتج عليهم بأدلة شرعية ، وأخرى عقلية ، فاستشهد أولاً بآيات من

(١) من المعروف أن الممثلة هم الذين بدعوا بالحق عن الإسلام ضد موجة التنصيرية المحتوية من مانوية ومردكية فكيف يجوز القول بأنهم من أتباع المجرس ؟

القرآن يمكن تأويلها دون عسر ، على نحو يتفق مع روح الشرع ، من مثل قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » وقوله : « فن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً » ، وليس من المعقول أن يكون هؤلاء الذين ختم الله على قلوبهم هم نفس الذين شرح الله صدورهم للإيمان . لكن ليست الحجة هنا قاطعة ؛ لأنه يمكن تأويل أمثال هذه الآيات بأن الله يخلق أسباب الخير والشر ، وأن العبد يختار أحد الجانبين بالقوة التي خلقها الله له . فإذا زاحم العبد أراغمة الله ، كما يقول تعالى : « فلما زاحموا أراغمة الله قلوبهم » وإذا اجتنب الكافرون بأن قلوبهم في أكنة عما يدعونهم الله إليه قبل لهم إنهم هم الذين صنعوا هذه الأكنة بأيديهم ، وأن ما يزعمون ليس دليلاً على أن الله يخلق كفرهم ومعاصيهم . والحق أن الأشعري يحتج ببعض آيات القرآن دون بعض . فإذا رأى آية تنفي الظلم عن الله أولها كقوله تعالى : « وما الله يريد ظلماً للعباد » وقوله : « وما الله يريد ظلاً للعالمين » . وإذا أولها فإنه يؤيدها على نحو لا يوجب الاقتناع ؛ بل يتحایل تحايلاً يغلب عليه التعسف . مثال ذلك أنه يقول إن عدم إرادة ظلم العباد معناه أنه ، وإن كان لا يريد ظلمهم ، فإنه قد أراد أن يظلم بعضهم بعضاً . وهذا تأويل لا يرفع الشبهة ؛ بل ينقلها في الواقع من مجال إلى آخر ؛ إذ يبقى بعد هذا أن إرادة الظلم أياً كان نوعه هي إرادة لما يوصف عادة بالقبح أو الشر ، ولو كان من العباد . كذلك تأول قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » ، فقال إنه لا يجوز مناقضة القرآن ببعضه ببعض ، لأن الله يقول : « قل كل من عند الله » . ولو علم الأشعري أن التعارض الذي يلحظ في مثل هذه الآيات إنما عطف إلى إثبات حرية العبد في حدود ما خلقه الله من أسباب الخير أو الشر لماسلك هذا المسلك في الجدل العقبي .

أما الحجة العقلية التي أراد بها دحض رأى المعتزلة فتركز كلها أيضاً على فكرته عن الإرادة المطلقة . فمن ذلك أنه يرى ، أن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم ، وخذلهم وطبع على قلوبهم . ، ولو فعل العباد ما لا يريد ، وما يكرهه لكانوا أكرهه . وإذا وقع شيء دون إرادته لكان ذلك دليلاً على الضعف والتقصير . ولو كانت المعاصي تقع في ملكه ، وهو لا يريد ، لترتب على ذلك أن نحدث ، شاء الله أم أبى ، وهذه صفة الضعف . وليس لأحد أن يقول إن إرادة الكفر والمعاصي سفه ؛ لأن الله إذا أراد سفه السفهاء فليس ذلك دليلاً على أنه ينسب إليه تعالى ، كما سبق أن رأينا ذلك عند الكلام عن الإرادة^(١) . فالسفه لا يتصور من الله ؛ لأنه لا يكون إلا بمن يتصرف في غير ملكه ، والله رب العالمين . . . ليس تحت شريعة ، ولا فوقه من يحده الحدود . ، ودليل آخر ، وهو أن الله إذا أقدر عباده على الكفر فهو أولى منهم بأن يكون قادراً على خلق الكفر ، لهم ، كما أننا نقول إن عباده لا يعطون شيئاً إلا والله عالم به^(٢) . وإذا كان الله قادراً على خلق الكفر فلماذا يتقول المعتزلة على الله ، ويقولون إنه لا يخلق ، مع أن الله يذكر في كتابه أنه « فعال لما يريد . » ؟ فإذا كان الكفر مراداً له فلا شك أنه يخلق ، كما أن الله ينعم بفضله على المؤمنين ، فيخلق لهم الطاعة بدليل قوله : « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعن الشيطان إلا قليلاً . » فهذا الفضل خاص بالمؤمنين . ولو حق لغيرهم لما تبع أحد من الناس شيطانه . وإذا أمر الله بالإيمان فإنه لا يعطى الكافرين القدرة عليه لأنه يخلطهم ، هذا إلى أن إبلاهم الأطفال في الدنيا يعتبر عدلاً . وإذا فلز عذبهم الله في الآخرة لكان ذلك عدلاً أيضاً .

(١) أنظر ص ٥٩ ، ٦٠

(٢) هذا قياس مع التماثل لأن العلم خير من الكفر شر .

لكن هذه الأدلة العقلية ، أو التي يظن أنها كذلك ، لانقف أمام النقد .
وهي تشترك جميعها في أنها تقوم على أساس فاسد ، وهو إنكار حرية العبد
واختياره ، ثم القول باستحقاقه للعقاب أو العذاب على أفعال لم يرد لها
أو لم يخلقها ؛ بل أرادها الله وفرضها عليه . ولا ريب في أن مثل هذه
الفكرة تتنافى مع ما يوجبه العقل ويرتضيه الشرع . ولو صح أن العبد
مجبور على أفعاله لبطال التكليف ، ولما أمكن تصور فكرة الثواب والعقاب ،
ولما كان للدؤمن أن يستمر في إيمانه ، ولا للعاصي أن يرتد عن عصيانه .
لأنها فكرة لا تتناسب مع كمال الله وعدله ، وإن كانت على وفاق مع فكرة
الاشعري عن الإرادة الإلهية المطلقة ، التي يتصورها في حقيقة الأمر ،
كما أشرنا إلى ذلك من قبل ، على غرار تصوره لإرادة الطغاة والمستبدن من
الخلق ولا يستطيع أكثر الناس غلوا في تقدير آراء الاشعري ، جرياً
وراء التقليد والعادة ، إلا أن يقر بأن رأى المعتزلة أقرب إلى روح الشرع
والاعتراف بعدل الله وحكمته . ولا يصير هؤلاء بعد ذلك أنهم قالوا
- أو قيل عنهم - إنه يجب على الله فعل الخير والصلاح والأصلح
. وإرادة الهدى لجميع عباده . فإنهم ، وإن لم يلتزموا جانب الأدب في
الحديث ، قد عبروا عن المعنى الصحيح الذي يؤكد حكمة الله ، وينزهه عن
النقص والظلم .

ح - المازيرية :

لا يكاد يختلف المازيدي في هذه المسألة أدنى اختلاف عن المعتزلة ؛
بل هو من قبيلهم فيها ؛ لأنه يوافقهم في كل تفاصيلها ، وإن خالفهم من جهة
استخدام الالفاظ المناسبة في بعض المواضع . فهو يعترف مثلهم تماماً بأن
القيح والحسن أمران ذاتيان في الأشياء ، وأن الشرع ينبع في أوامره
وتواهبه ما يصف به العقل : الأشياء أو الافعال من حسن وقيح . حقاً إن

العقل لا يهتدى إلى التمييز بين هذين الأمرين في جميع الحالات . ولذلك جاء الشرع يدعمه وينير أمامه السبيل . وإنما وجب القول بأن لقه لا يبرد القبيح أو الشر لأن قدرته تعالى ليست ، كما توهم الأشعرية ، قوة استبدادية لا تخضع لحكمته وعدله . فافقه مالك مطلقاً ، وهذا أمر لا ينكره أحد . لكن ينبغي ألا يستنبط من ذلك أنه يفعل ما يقبح في نظر العقل كإثابة العاصي وعقابه المطيع ؛ فإن في ذلك هدماً لكل المعايير الأخلاقية والمغلية . وفيه مخالفة صريحة لما يقرره الشرع من حكمته وعدله . ومن ثم فقول الأشعرى غاية في السقوط ، وهو قبيح وشنيع لدى كل ذي بصيرة .

كذلك ينصر المازيدي المعتزلة على خصومهم فيما يذهبون إليه من ضرورة مراعاة الصلاح للعباد . وهو لا يختلف عنهم إلا في الألفاظ فقط . فبدلاً من أن يقول بوجوب الصلاح والأصلح ، نراه يميل إلى استخدام عبارة أخرى تؤدي نفس المعنى ، وهي لزوم العدل والفضل . والعدل هو الصلاح أما الفضل فأزاد عن العدل أى ما كان أصلياً . فافقه حكيم عاجل ، وأفعاله لا تخلو من حكمة . وهو فاعل مختار : فما فعل كان فضلاً منه ، وما لم يفعله كان عدلاً منه . ويقول المازيدي في حديثه عن رأى المعتزلة : إذا أرادوا بالأصلح الحكمة فلا خلاف بيننا وبينهم ، وإذا أرادوا به الانفع فقد أخطأوا . ولكنه يرتضى في موضع آخر فكرة النفع ، لأنه يعرف العدل بأنه هو ما فيه كمال الخير ، أى ما فيه نفعه . وإذا فليس هناك أدنى خلاف بينه وبينهم بحسب الواقع .

وقد استطاع المازيدي أن يصحح رأى المعتزلة في مشكلة الخير والشر ، فأكد أن صلاح العالم يقتضى بالضرورة وجود الخير والشر فيه . وليس معنى ذلك أنه لا يريد الشر ، كما كان يظن المعتزلة ، وإنما معناه أنه يريد

لتحقيق الخير أو الإصلاح . ومع هذا فإنه لا يرتضى رأى الأشعرية في جواز عقاب المؤمن بتحقيقاً للإرادة المطلقة . فإنه لا يجوز ، فى رأيه ، أن يتخلف ما وعد الله به عباده الصالحين ؛ لأنه حق للعباد على الله . أما العفو عن العصاة بمقتضى عليه الأزل فليس داخلًا فى عموم آيات الوعيد ؛ ولذا يجوز أن يشمل الله بعمفه من أراد ، ويكون ذلك منه فضلاً ورحمة ؛ فى حين أن عقاب المؤمن بحسبة المشيئة المطلقة أمر لا يتصوره العقل ؛ لأن العقل السليم يأتى أن يتصور أن الله يستعمل قدرته هذه فى البعث والجور والسفه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . ومن هذا يتبين لنا أن لما تردى يوافق المعتزلة تماماً فى مشكلة العدل والجور ، وأنه لا يخالفهم إلا فى مسألة مرتكب الكبيرة . وهو أقرب إلى الحق منهم فهنا ، إذ ليس لأحد أن يصير على إرادة الله للخير والعفو عن يشاء .^(١)

٥ - ابن بشر :

رفض أبو الوليد رأى الأشاعرة لأمرين . وهما : أنه مضاد للعقل ، ومخالف لروح الشرع . أما مضادته للعقل فذلك مما تشهد به البدهة ؛ فإنا ندرك بحواسنا وعقولنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة . وأن الحسن أو القبح فيها لذاتها . فليس الحسن والقبح إذن أمرين اعتباريين ، كما ظن الأشعرية ؛ بل هما حقيقتان . كذلك يمد رأيهم مضاداً للعقل من جهة أخرى ؛ إذ لو كان الشرع هو الذى يحدد صفة القبح أو صفة الحسن فى الأشياء لجاز القول بأن الشرع الله ليس قبيحاً فى ذاته ، وأتانا لو فرضنا أن الشرع جاء يناهى به بدلاً من التوحيد - وكل شئ جائز فى رأى الأشعرية - لانقلبت طبيعته ، فأصبح خيراً وحسناً .

(١) وضع الإمام الغزالى هذه الفكرة أجم توضح فى كتابه بصل الثمرة بين الإسلام والزندقة .

وأما أن رابعه يخالف روح الشرع فذلك لأنه يتناقض كثيرا بين الآيات القرآنية التي تصف الظلم بالقيح والبشر ، والتي تنفيه عن الله سبحانه ، من مثل قوله تعالى : « من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها » وقوله : « وما ربك بظلام للعبيد » ، وقوله « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط » ، وقوله : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما » .

ولذا نجد أن ابن رشد يميل إلى رأى المعتزلة ، ويوافقهم في أن الله يفعل الصلاح والأصلح لعباده . ومع ذلك فإنه مخالفهم في مسألة خلق الشر وإرادته . فهو يصرح بأن الله يخلق الشر كما يخلق الخير ، سواء بسواء . وهو يريد أيضا ، لكنه لا يريد لذاته ، وإنما من أجل ما يقرب عليه من خير هو صلاح العالم . مثال ذلك إنه الله يخلق أسباب الشر والخير في الإنسان ، وبعلم أن في ذلك صلاحه ؛ لأن خلق الشر القليل إلى جانب الخير الكثير أفضل وأصلح من انعدام الخير الأكثر الذي يشوبه قليل من الشر . وهذا هو معنى قوله تعالى : « إني أعلم ما لا تعلمون » ، ردأ على الملائكة الذين سألوه : كيف يتخذ الإنسان خليفة في الأرض ، مع أنه يعلم أنه سيفسد فيها ويسفك الدماء ؟

• • •

وهو من رأى المعتزلة أيضاً في أن الله لا يرضى لعباده الكفر . ولا يخلق لهم ؛ بل يخلق لهم قدرة تصلح للعبد . ولذا فهم مسئولون عما يختارون . أما الآيات التي احتج بها الأشعرية ، واستشهدوا بها على أن الله يريد الكفر والمعصية لفريق من عباده ؛ بينما يريد الإيمان والطاعة لفريق آخر ، فيجب تأويلها لأنها قد تؤم نسبة الظلم والإضرار إليه سبحانه في نظر من لا يوفق بين الآيات القرآنية التي تبدو متضادة أو متناقضة

بحسب الظاهر ، فيسكتني بقبول أحد الضدين وينكر الآخر . وهذا هو ما فعله الأشاعرة الذين يصفهم أبو الوليد بالبدعة ، فيقول : « إن ما نقوله الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه [وهو الكفر] ، أو يأمر بما لا يريده فتعوز بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه . » وحقيقة إن فهم بعض آيات القرآن الكريم فهماً حرفياً مثل قوله تعالى : « فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء » يؤدي إلى إساءة فهم كثير من نصوص الصريحة ، كقوله : « إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون » وقوله : « ذلك بما قدمت أيديكم » وإن الله ليس بظلام للعبيد . وليس تأويل الآيات ، التي قد توهم أن الله يريد إضلال عباده ، أو كفرهم ، بالامر المسير أو المصطنع ؛ فقد قلنا أكثر من مرة إن الله يخلق لهم قدرة على اختيار أحد الضدين ، أى أنه يرودهم بالقدرة على اتباع أسباب الهداية أو الضلال . وهذا هو التأويل الذي يؤكده الواقع ، والذي يتفق مع روح الدين ، وإلا لما كان الثواب أو العقاب معنى ، ولما كان الإنسان مجبوراً على أفعاله ، مادام الله هو الذي يخلق له جميع هذه الأفعال ، ومنها الكفر أو الإيمان . كذلك يتفق هذا التأويل من جهة أخرى مع ما يوجبه العقل والحس مما من إثبات حرية الإنسان واختياره .

• • •

ولما كان الأشعرى يفهم الإرادة الإلهية هذا الفهم الخاطئ . فسواء يسيء فهم إحدى المشاكل الأخرى ، وهي مشكلة جنسنا والقدرة وما يتصل بها من أفعال العباد ، وسواء يختلف مع المعزلة والماتريدية اختلافاً صريحاً ، ويحاول محاولة اليائس أن يبتدى إلى حل وسط ، مع أنه أقرب الناس إلى طائفة الجبرية التي تنكر حرية الفرد واختياره ، وهي تلك

الطائفة التي كانت سبياً في انصراف المسلمين إلى التواكل على النحر الذي تراء بأجل صورة حتى في عصرنا الحاضر ، يعد أكبر وأهم الأسباب في تدهورهم وانحطاطهم .

١٢ - القضاء والقدر

اختلف الناس قديماً وحديثاً في مشكلة القضاء والقدر ، وذهبوا مذاهب شتى في تفسيرها . ففهم من ينكر على العبد حريته وإرادته ، فيجعله مسيراً لا شأن له في خلق أفعاله التي حددت له تحديداً أبدياً لا سبيل إلى تعديله أو تحويره . ومنهم من يربأ بالإنسان أن يكون في منزلة الجراد أو الحجر ، فيثبت له الإرادة ، ويجعله قادراً على أفعاله ، ويرى أنه من العدل أن يثاب أو يعاقب ، بناء على ما قدمته بده .

وقد عرضت هذه المشكلة للمفكرين المسلمين أيضاً ؛ ذلك لأن القرآن الكريم يحتوي كما قلنا على آيات تشير إلى أن الله خالق كل شيء ، وآيات أخرى تقرر أن العبد مسئول عما يفعل . ومن المؤكد أن هناك تمارضاً ، بحسب الظاهر ، في الأقل ، بين هذين النوعين من الآيات . ولذا انقسم المسلمون في فهم هذه المشكلة إلى فريقين رئيسين : هما أهل الجبر المحض والمعتزلة . ثم حاول فريق آخر التوفيق بينهما . ونعني به فريق الأشعرية . غير أن هؤلاء لم ينجحوا فيما حاولوا ؛ بل يمكن القول بأنهم من أهل الجبر بمعنى الكلمة . ثم جاء الماتريدي وأخذ يبرهن على فساد رأى المعتزلة . لكن إبراهيم كانت ياهية . ولذا لم ندمش عندما رأيناه يرتضى رأى خصومه في نهاية الأمر . وأخيراً جاء ابن رشد فحل لنا هذه العقدة حلاً أقرب من أى حل آخر إلى العقل ، وإلى ما يرتضيه الشرع .

٢ — الجبرية :

يميل أهل الجبر المحض ، وعلى رأسهم جهم بن صفوان ، إلى أن أفعال الناس ليست من صنعهم بحال ما ؛ فإن الله وحده هو الذى يخلقها^(١) ، ولا فرق في ذلك بين أفعالهم الاضطرابية كرعشة اليد أو السقوط من عل ، وبين أفعالهم التى قد يخيل إلى بعضهم أنها اختيارية كالسير والكلام والحركة . وإنما كان الإنسان مجبراً تمام الجبر ؛ لأنه مجرد من كل قدرة وإرادة . فهو أشبه بريشة في مهب الريح ، والله هو الذى يخلق له أفعاله ثم يجبرها على يديه . من هذا فرى أن أهل الجبر يهبطون بالإنسان إلى مرتبة أقل وأدنى من مرتبة الحيوان ، بل النبات أيضاً ؛ لأنهم يماثلون بينه وبين الجماد ، فيقولون إن الأفعال لا تناسب إليه على وجه الحقيقة ؛ بل على سبيل المجاز ، كما يقال مثلاً سقط الحجر ، وتحرك الغصن ، وأثمرت الشجرة ، وطلعت الشمس . وما كان للإنسان في رأيهم أن يستطيع شيئاً ؛ إذ الله وحده هو خالق كل شيء . ولو صح أن الإنسان يخلق أفعاله لكان شريكاً في خلقه ، أو لكانت له في الأقل أفعال لا تخضع لإرادة الله ، أولاً تم حسب مشيئته وقدرته .

وقد استدلل أهل الجبر المحض لرأيهم هذا ببعض الآيات كقوله تعالى : « الله خالق كل شيء » ، وقوله « ختم الله على قلوبهم » ، وقوله « والله خلقكم وما تعملون » . غير أن هذه الآيات يمكن تأويلها ، وبخاصة إذا نحن فرقنا بين قدرة العبد وقدرة الرب ، وإذا نحن لم نمائل بين فكرة الخلق بالنسبة إلى الله تعالى وبالنسبة إلى الإنسان . ولما غفل أهل الجبر المحض عن ضرورة هذه التفرقة غلوا في التعصب لرأيهم ، وهبطوا بالإنسان إلى مرتبة أدنى بكثير من تلك التى أرادها له الخالق الذى أحسن خلقه . ولما غفل عنها

(١) أنظر الشهرستاني : نزال والنحل ، والبهنادى : الفرق ، والاسفرايينى : الجبر .

الاشعري أيضاً عجز عن التوفيق بين أهل الجبر المطلق وخصومهم، وأخيراً لما غفل عنها المعتزلة عجزوا عن إقحام خصومهم جميعاً ، وكانوا يستطيعون ذلك لو فطنوا إلى هذه التفرقة .

ب - المعضلة :

يرى معظم المعتزلة أن للإنسان قدرة على أكثر أفعاله . ويريدون بها أفعاله الاختيارية ، التي يتردد فيها أمام الفعل أو الترك . فإذا فعلها كانت عذوبة له مافي ذلك ريب . أما الأفعال الاضطرابية كرعشة اليد وغيرها ، وهي التي تشبه الأفعال المنعكسة ، التي تتم دون تدخل الإرادة ، فلا يمكن أن يقال عنها إن من صنعه أو بحريته واختياره . والأفعال الأولى التي يمكن فعلها أو تركها أولى أن تنسب إلى الإنسان من أن تنسب إلى الله ؛ إذ لو لم يكن العبد هو خالقها ؛ بل كانت عذوبة لله ، فليس هناك ما يدعو إذن إلا إلى تكليفه بفعلها ، ولا إلى عقابه أو ثوابه عليها ، متى وقعت منه أو أجراها الله على يديه ، كما يقول أهل الجبر المحض . وكيف يثاب أو يعاقب مع أنه لم يأت في حقيقة الأمر خيراً أو شراً من تلقاء نفسه ؟ وعلى كل ، فليس هناك معنى لتكليف العبد بفعل الخير وترك الشر ، مادامنا نعلم أن ذلك ليس في استطاعته ؛ لأن الله وحده هو القادر ، وهو الخالق لكل شيء ، حتى لأفعال العباد نفسها . وكيف يتصور العقل أن نقول لمن لا يخلق شيئاً : اعمل أو لا تفعل ؟ ثم كيف نجيح أن يعاقب العاجز أو يثاب على عجزه أو على فعل أجراه الله على يديه ، دون أن تسكون لإرادة هذا العاجز أي تأثير في القيام به ؟

نلك هي وجهة نظرهم العقلية في ضرورة القول بخلق العبد لأفعاله . وهي وجهة نظر أخلاقية لاغبار عليها . وهي تنسق ، فيما عدا ، ذلك مع آيات كثيرة من القرآن ، وهي تلك الآيات التي لم يعدم المعتزلة أن يستشهدوا بها

لتدعيم رأيهم . فنها قوله تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروه »^(١) ما بآ نفسم . ، وقوله : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » ، وقوله : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ، وقوله : « من يعمل سوءاً يجز به . » ، فهذه الآيات أكثر صراحة — من الآيات التي استشدها أهل الجبر المطلق — في إثبات أن العبد هو الذي يخلق أفعاله ، وأنه هو الذي يسأل عن عمله ، لا عن عمل غيره .^(٢) وهناك آيات أخرى تأخذ على الكافرين أنهم قصروا في حق أنفسهم عليهم ، فلم يتجهوا إلى الإيمان باختيارهم ، وقد كان في استطاعتهم أن يفعلوا لو أرادوا ، كقوله تعالى : « . قال لهم عن التذكرة معرضين » ، وقوله : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ؟ » وأكثر من ذلك صراحة آيات أخرى تنسب المشيئة إلى العبد ، كقوله : « فمن شاء فليؤمن . ومن شاء فليكفر . »

والحق أننا لو تصفحنا آيات الكتاب لوجدنا أن آيات الاختيار أكثر عدداً وأشد صراحة من آيات الجبر ، وأن هناك آيات أخرى تجمع بين الجبر والاختيار ، بما يدل على ضرورة التوفيق بين هاتين الوجهتين المتضادتين من النظر ، بحيث لا يفلو المرء في تقرير الاختيار المطلق أو الجبر المحض .

ح - الأشعرية :

أراد الأشعري أن يسلك منهجاً وسطاً بين الجبرية والمعزلة ، فخرج

(١) « إن الخالقين الكتاب الله وعده يقولون في أمر دينهم يزعمه على انقضاء والقدر . ثم لا يرضون في أمر دينهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالحزم فيه ... » النية والأمل لا من المارضى . وهو من يرويه عن الحسن البصري .

بهذا الرأي الغريب الذى يحمل التناقض بين ثناياه . فإذا نحن أمعنا فيه النظر ، وبيننا مواطن التناقض والضعف فيه بدا لنا على حقيقته ، وهو أنه نفس الرأي الذى ارتضاه أهل الجبر المحض من قبله ^(١)

لقد اتهم الأشعرى المعتزلة بأهم من الجهمية لأنهم تأثروا برأى جهم فى الصفات الإلهية ، ونستطيع بدورنا أن نقول إنه من أتباع جهم فى مسألة القضاء والقدر ؛ ويشهد بذلك أننا نجد رقيقاً به فى هذه المسألة ، وقد فضل ابن تيمية إلى هذه الحقيقة فوصف الأشعرى بأنه جهمي ^(٢) .

ذلك أن الأشعرى بدأ بأن فرق بين نوعين من الأفعال على غرار المعتزلة ، فقال إن هناك أفعالاً اضطرارية وأخرى إرادة . وفى الأفعال الأولى يشعر الإنسان بعجزه ، مما يدل قطعاً على أنها غير مخلوقة له وأنه لا إرادة له فيها ، ومن ثم لا يسأل عنها . أما فى الأفعال الثانية فإنه يشعر بالقدرة عليها . وهذا دليل على أن له قدرة يستطيع استخدامها ، وهذه القدرة مسبقة بالإرادة ، وبها يكتسب الإنسان أفعاله . ولكن ما معنى الكسب إذن ؟ وهل هو مختلف عن الخلق ؟ يقول الأشعرى — ومن يتشيع له — إن الكسب معناه اقتران قدرة العبد بفعل الله ، بمعنى أن الإنسان إذا أراد أن يفعل فعلاً من الأفعال فإن الله يخلق له فى هذه اللحظة نفسها قدرة على هذا الفعل . وهذه الأخيرة هى التى تكتسبها ، لكنها لا تخلقه . ومعنى

(١) ينهب الأستاذ الدكتور على النشار فى كتابه نقاد الفكر الفلسفى الإسلام الجزء الأول ط . ١٩٦٢ إلى أن الأشعرى سلك مسلكاً وسطاً عندما قال بأن الجبر فيه بعض الاختيار ، لكنه لم يبرهن على وجهة نظره برهنة دافعة ؛ بل إن النص الذى يورد . فى ص ١٩٩ فيه مبيحة من الاعتزال . والنص مأخوذ من مقالات لاسلاميين ج ١ ص ٢٧٩ .

(٢) انظر دائرة المعارف الإسلامية ؛ ابن تيمية .

ذلك ، في التحليل الأخير عنه ، إن قدرة الإنسان لا تعدو أن تكون أداته تستخدمها قدرة الله لتنفيذ الفعل الذى أراد به العبد . ويظن الأشعري ، بعد هذا التفسير الذى لا ينقذ غلة ، أنه استطاع حل المشكلة ، وأنه برهن على قسار رأى الجبرية ورأى المعتزلة ، سواء بسواء . كذلك يخيل إليه أنه وجد حلاً مرضياً لمشكلة الثواب والعقاب ؛ لأنه متى ثبت أن للعبد قدرة فإن ذلك دليل على أنه مسئول عما يكتب . لكن لنا أن نقسأه فنقول : أذلك حل جدى يمكن التوقف لمناقشته ؟ لأن قال الأشعري إن قدرة العبد شرط ضرورى فى وجود الفعل فإننا نقول من جانبنا إن وجود السكين وقدرتها على القطع شرط ضرورى أيضاً فى وجود فعل القتل . فهل قال أحد من العقلاء ، إن السكين يجب أن تكون مسئولة بدلاً من صاحبها الذى استخدمها ؟

ومن جانب آخر عرضت للأشعري الشبهة الآتية ، وهى كيف تتعلق قدرة العبد وقدرة الله بشئ واحد ، وهو الفعل الذى يصدر من الإنسان ؟ فقال إن قدرة العبد تتعلق به كسباً ؛ بينما تتعلق به قدرة الله خلقاً . وفى رأينا أن لاجابة إلى هذا الاقتعال فى التخرج ؛ لأننا إذا فهمنا كيف يكتب الإنسان أفعاله فهما صحيحاً أمكننا أن نقول بأنه يخلقها ، ولكن بمعنى يختلف عن معنى الخلق بالنسبة إلى الله .

ومهما يكن من شأن الخلط بين هذين المعنيين ، فإننا نجد أن الأشعري يؤكد لنا أن للفعل مخلوق لله لا للإنسان ، وأنه يحدث عند وجود قدرة العبد وإرادته ، دون أن يكون نتيجة طبيعية لهما . فما معنى هذا التفسير ؟ وفيم هذا العناية والجهود ؟ أليس معناه أن الأشعري يؤكد صراحة أن العبد ليست لديه القدرة على خلق أفعاله ، ويعترف تماماً كآهل الجبر بأن الله هو الذى يخلق أفعال العباد ، لأنه خالق كل شئ ؟ وماذا يجدى أن نقترن قدرة

العبد يخلق الفعل مادامت ليست سبباً فيه ؟ لقد قيل إن مذهب الأشعرى
وسط بين الجبر والاختيار . غير أننا نقبل الآن أنه مذهب جبر مطلق ؛
لأنه ، وإن اعترف بقسرة العبد وإرادته ، فإنه لا يلبث أن يجردهما من
كل تأثير ، بحيث يستوى عندئذ نفسيهما أو إثباتهما ، أو بحيث ينتهى ، بعبارة
أكثر دقة ، إلى إنكار وجودهما .

وبما يدل على صدق ما نرى أن الأشعرى لم يستشهد ، لا بالأدلة الشرعية
ولا العقلية على وجود الكسب للإنسان ؛ بل صرف جهده العثور على أدلة
تبنى قدرة الإنسان على خلق أفعاله . وهذه الحجج لا تختلف كثيراً عما
ارتضاه أهل الجبر من قبل . فالعبد لا يستطيع أن يخلق شيئاً لقوله تعالى :
« هل من خالق غير الله » ، وقوله : « لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون » ، وقوله :
« أفمن يخلق كمن لا يخلق » ، وقوله : « أم خلقوا من غير شيء أم هم
الخالقون » ، لكن هذه الآيات لا تفيد في الحقيقة أن الإنسان عاجز عن
الخلق على وجه الإطلاق ، بل تدل على أنه من المستحيل أن تنسب فكرة
الخلق إليه وإلى الله تعالى بمعنى واحد . لأن الله يخلق من العدم وفي غير
زمان ؛ بينما يستطيع الإنسان أن يخلق بمعنى آخر ، وهو أن يستخدم المادة
المخلوقة ل صنع أشياء في أزمان محدودة .

أما الأدلة العقلية التي اعتمد عليها الأشعرى فتتلخص في أن الله إذا كان
لا يطلع عباده على شيء إلا كان عالماً به ، فكذلك لا يقدرهم على شيء إلا وهو
قادر عليه . وإذا قال المعتزلة إن الكافرين قادرون على الكفر ، والله
غير قادر عليه ، فقد زادوا على المحروس ؛ لأنهم يقولون معهم إن الشيطان
يقدر على الشر ، والله لا يقدر عليه . كذلك لو استطاع الإنسان أن يخلق
أفعاله لاستطاع أن يخلق غيرها ، بما قد يؤدي إلى فساد العالم . ولن نستطرد
في ذكر أمثال هذه الأدلة التي نشترك جميعها في أساس واحد خاطيء .

وهي المائلة بين فكرة الخلق الإلهي وفكرة الخلق الإنساني ، وهي تلك
الفكرة التي ستعود إليها بشيء من التفصيل .

— الماتريدية :

يقول أبو منصور الماتريدي إنه يتفق مع أبي حنيفة في إنكار مذهب
المعتزلة في خلق الأفعال ، وأنه يرى رأيَه في أن قدرة العبد تصلح للضدين
كالطاعة والمعصية ، وأن العبد يختار في توجيه هذه القدرة ، وما دام
الإنسان مخلوقاً لله فأضاله مخلوقه له أيضاً . وعلى ذلك لجميع أفعال العباد
من حركة وسكون وطاعة ومعصية كسبهم على الحقيقة ، ولكنها مخلوقة
بهم . ولكن الخلاف بينه وبين المعتزلة ليس في رأينا سوى خلاف لفظي ؛
لأن الله إذا كان عالماً للعبد فهو يخلق قدرته أيضاً ، وهي قدرة غير محددة ،
أي تصلح للأضداد . والعبد هو الذي يستخدمها . وإذا فارق الوحيد
هو أنه يقول إنه العبد يكسب أفعاله ، والمعتزلة ترى أنه يخلقها . فتارة
النزاع كله هو كلفة خلق والخلق له معنيان : خلق من العدم ، وهوقة وحده ،
وخلق من مادة سابقة وفي شروط محددة ، وهو للإنسان . وإذا فلا أهمية
لاختلاف المصطلحات مادام المعنى واحداً ، وما دام الماتريدي قد اهتمدى
في نهاية الأمر إلى التفرقة بين معنى الخلق . ومع هذا الاتحاد العميق بين
الفرقتين ، فإن الماتريدي قد رأى ضرورة البرهنة على فساد رأى المعتزلة .
وله في ذلك أدلة كثيرة ، نذكر منها بإيجاز ونشفع كل دليل منها برده :

١ — إن الإنسان لا يعلم جميع أفعاله وتفصيلها . فلو جاز له أن
يكون خالقاً لأفعاله لجاز لمن لا يعلم الأشياء ومقاديرها أن يخلق العالم
على ما هو عليه .

ونلك نتيجة غريبة ؛ إذ ما الصلة بين علم الله وعلم الإنسان ؟ وهل

الخلق بمعنى واحد في كلتا الحالتين ؟ ولماذا نمانح هنا بين الله والإله حتى يجوز لنا القول بأن الإنسان إذا خلق أفعاله كان قادراً على خلقه ؟

٢ - إن الأفعال الإنسانية توصف بالحسن أو القبح ، مع أن الإله لا يعرف مقدار الحسن والتبجح فيها . على وجه التحديد : وقد يقع على غير تقديره . فهذا دليل على أنه لا يخلق أفعاله .

ويعتمد هذا الدليل على نفس الأساس الخاطئ الذي اعتمد سابقه ، وهو إن دل على شيء فإنما يدل على قصور علم الإنسان بالقوى التي وضعها الله في الكون ، وعلى أن قدرته محدودة .

٣ - يقصد الإنسان بأفعاله تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم . لكننا نشاهد أن أفعاله قد تجري على غير ما يريد . وهذا دليل على الآلام واللذة ليسا من صنع العبد ؛ بل لا بد لهما من خالق غيره ، وهو الله . ويمكن نقض هذا الدليل بأن اللذة والآلام أفعالا تمهد لهما ، وقد الإنسان على وجه التحقيق ، ولكن لا ريب في أنه هو الذي الأفعال التي قد تؤدي إلى ما يريد ، أو إلى عكس ما يريد .

٤ - لقد أجمع المسلمون ، قبل المعنزة ، على أن الله خالق كل شيء . وهذا دليل ضعيف ، ولا يغني فيه الإجماع ؛ لأنه يقوم على أصل الخلط بين فكرة الخلق الإلهية وفكرة الخلق الإنسانية ،

٥ - إن قدرة العبد ناقصة فإذا كان الله غير قادر على أفعال فقدرته ناقصة أيضاً .

ويمكن الرد على هذا الدليل بأن العبد إذا فعل أحد أمرين يمكنين هو الذي خلق شروط كل منهما . فأيهما فعل العبد فافقه قادر ، ولا قدرة الله أن تكون قدرة العبد ناقصة .

٦ - إذا خرج شيء من المقدورات عن أن يكون مخلوقا لله فكيف يمكن الإيمان بوعده ووعيده ، وهو لا يقدر على أفعال مخلوقاته ، ولو كانت بعوضا ؟ .

وهذا نوع من السفسةطة ؛ لأن إثبات أفعال العبد للعبد ليس معناه إنكار قدرة الله الذي يخلق كل الأشياء ، ومنها قدرة العبد والشروط المادية التي تعد مسرعا لأفعاله .

٧ - الله مالك كل شيء . وإذن يجب أن تكون له القدرة على كل شيء . وبستحيل عقلا أن يكون مالكا لما لا يقدر عليه ولا يخلقه . نلو كان غير خالق لأفعال العباد لما كان مالكا لكل شيء .

وهذا تكرار للدليل السابق ، وهو مردود منه ؛ لأن الله يخلق قدرة العبد على اختيار أفعاله . فأفعال العبد تقع إذن في ملك الله ، أى داخل الحدود والشروط التي خلقها .

٨ - إن قدرة العبد مخلوقة لله ، والعبد قادر بإقدار الله له . وإذن يستحيل أن يصدر منه فعل يغير قدرة الله . فافقه خالق لأفعاله .

وزد على هذا الدليل بأنه لا يلزم من خلق القدرة للعبد خلق الفعل نفسه ؛ لأن القدرة تصلح للضدين ، كما يعترف الماتريدي . فإذا قبل العبد أى الضدين وقع فعله داخل الحدود التي خلقها الله . فالعبد يخلق أفعاله بالمعنى الإنساني للخلق ، لا بالمعنى الإلهي .

٩ - العالم مكون من أجسام وأعراض ، ولو جاز لغير الله أن يخلق الأعراض لكان مشاركا لله في أفعاله ، وهذا يناقض الوحانية .

وهذه سفسةطة أيضا ؛ لأن الماتريدي لا يفرق بين الخلق بتمنيبه . فالعبد لا يخلق الأجسام والأعراض من العدم ، وإنما يؤلف بينها مختارا قادرا . وهذا هو ماتشهد به البهامة الحسية .

١٠ - الإيمان أحسن الأفعال فلو قلنا إن الله لا يخلفه لئن ثبت على ذلك أن يكون المؤمن أحسن خلقاً من الله ؛ لأنه خلق الحسن ، بينما خلق الله الجواهر الخبيثة ، وعلى ذلك يكون العبد أفضل في الخلق من الله .

والرد على هذا الدليل يسير ؛ إذ لا يلزم من أن العبد يخلق فعلاً حسناً أن الله يجب عليه أن يخلق القبيح ؛ ثم إن العبد يختار بقدرته بين حسن وقبيح مخلوقين .

١١ - إن الله بوجوب الشكر على الإيمان . فإذا لم يكن عالفاً للإيمان فواجه شكره وحده ؟ .

وليس هذا الدليل أسمى خطأ من سابقه ؛ لأن الشكر ليس على الفعل ، وإنما هو على القدرة المخلوقة التي تصلح للعبادة ، أى للكفر والإيمان . وقد اعترف الماتريدي ، فيما مضى ، أن الله لا يريد لعباده الكفر . فاختيار الإيمان لا ينفى خلق القدرة ، كما أن اختيار الكفر لا ينفى أن العبد يخلق أفعاله ، وإلا لكان الله سبحانه ظالماً ، كما يقول الماتريدي نفسه .

١٢ - لو كان العبد هو الذى يخلق أفعاله لكان أعظم قدرة من الله ، ولزم أن يكون مختاراً ، والله غير مختار .

ومن قال هذا ؟ إن فعل العبد ليس دليلاً على أنه أعظم قدرة من الله ؛ لأنه إنما يفعل ، كما قلنا ، في حدود ما خلق الله . هذا إلى أن الماتريدي يخلط هنا بين فكرة الخلق الإنساني والخلق الإلهي . ثم كيف يأخذ هذا المفكر على المعتزلة أنهم يقولون باختيار العبد مع أنه يسلم به أيضاً ؟ وأخيراً فليس اختيار العبد لفعل ما دليلاً على أن الله مجبور ؛ لأن العبد لا يمنع الله من خلق الحدود التي يدخل فقله هو في نطاقها .

كذلك استدلل الماتريدي أيضاً ببعض الآيات القرآنية ، كما سبق أن

رأينا ذلك لدى الأشعرية وأهل الجبر المحض . لكن يمكن تأويل هذه الآيات جميعها على أساس مناقشتنا للأدلة العقلية السابقة .

• • •

من هذا كله يتضح لنا أن الخلاف بين المازيدى والمعتزلة خلاف لفظي، وأن سيده يرجع إلى عدم تحديد معنى الخلق بالنسبة إلى كل من الله والإنسان . غير أننا نعرف ، من جانب آخر ، أن المازيدى كان أكثر فطنة من المعتزلة والأشعرية ، عندما اهتمى بنفسه إلى سبب هذا الخلاف ، ففرق أخيراً بين الخلق بمعنى . وذلك أنه يرى ضرورة التفرقة بين الخلق أو الإيجاد وبين قدرة الكسب . فالإنسان يكتسب ما يختاره ؛ لأنه لا يملك إخراج شيء من العدم إلى الوجود . وهذا مالا سبيل إلى إنكاره . لكن المازيدى سمى فعل الإنسان كسباً وسمته المعتزلة خلقاً ، وكلامهما لا يدعى أن الإنسان يخلق الأشياء من العدم . فسواء بعد ذلك أن تختلف المصطلحات ، ما دام مدلولها واحداً .

وقد ارتضى المازيدى أيضاً رأى المعتزلة عندما أكد ، على خلاف الأشعرى ، أن قدرة العبد سابقة للفعل ومقارنة له . لكنه يعود فيقول ، مرة أخرى ، إلى جانب الأشعرية ، فيقول إن القدرة المقلنة تخلق وقت الفعل ، أى أنها مخلوقة باستمرار . والأولى أن يقال إنها خلقت مرة واحدة ثم تستعمل في مختلف الأفعال . لكنه آثر القول بتجدد القدرة لسبب أخلاقى ، وهو أن الحكمة تقتضى أن يتجدد شعور العبد بحاجته إلى ربه في جميع حركاته . وفي الواقع ليس الأمر كذلك دائماً . فكثيراً ما يفيل الملمر ، دون أن يكون نعله مصحوباً بهذا الشعور ، وخاصة إذا كان فعله لا يرضى الله .

ثم إن المازيدى قد وافق المعتزلة على القول بوجود القدرة على العبد

لدى الإنسان ؛ في حين أن الأشعرية يرون أن هناك قدرة للطاعة وأخرى للمعصية . ولذا يعد رأى المانريدى محاولة حقيقية للوصول إلى رأى المعتزلة . لأنه عندما يؤكد وجود القدرة على الصديق فذلك لأنه يريد تقرير أصل من أصول المعتزلة ، وهو التكليف بما ساق . فالعبد مكلف بالإيمان لأنه قادر على الكفر والإيمان . أما الأشعرية فإنهم لما قالوا بالقدرة الواحدة اضطروا إلى التسليم بجواز تكليف الإنسان بما لا يطيقه .

لكن قد يقال : حقاً إن المانريدى ، وإن خالف الأشعرية في هذه المسألة ، فإنه لم يرتض فكرة المعتزلة بحدافيرها . وعندنا لا يعوزنا الدليل الحاسم على أنه معزول تمام الاعتزال في هذه المسألة ، رغم محاولة الخروج على أصولهم المقررة . ذلك أنه لما عرض لمشكلة القضاء والقدر في موطن آخر ، اعترف بأن العبد مختار ، ومسئول عن اختياره ، لأن علم الله لا يجبره . وإذا أردنا نصاً صريحاً على أنه قد تراجع في مسألة خلق الأفعال فلن نجد نصاً أكثر صراحة من النص الآتي . وهو : « إن خلق الأفعال وتقديرها ليس كخلق سائر الجواهر والأعراض والأوقات والامكنة التي تقع فيها الأفعال . ثم هو يعترف من جانب آخر بأن علم الله بما سيقع من العبد لا يؤثر في وقوع أفعاله . فن الواضح إذن أنه إذا كان هناك فارق بين المانريدى وبين المعتزلة ، في هذا المقام ، فهو أن الأول يحمل علم الله متوقفاً على اختيار العبد ؛ بينما يحمل المعتزلة اختيار العبد متوقفاً على القدرة التي منحها له ربه . غير أن هذا الفارق لا يهدم الوحدة العميقة في التفكير بينه وبينهم .

عج - ابن رشد :

لم يتحائل هذا الفيلسوف على حل مشكلة القضاء والقدر ، ولم يستخدم طرق الجدول التي رأينا أمثلة لها عند الفرق الكلامية السابقة ؛ بل آثر أن يواجه المسألة ، وأن يمحص جميع عناصرها . فإن استطاع أن يبتدى

إلى حل منطقي لها قنع به ، وإلا اعترف بعجزه عن الغلبة عليها . لذا نراه يسلك سلكاً استقرائياً .^(١) فيبدأ باستعراض الأدلة الشرعية والعقلية التي تشهد لكل من القائلين بالجبر المحض ، أو بالاستطاعة الكاملة . وقد لجأه أن هناك تعارضاً قوياً بين أدلة كل فريق . ففي القرآن العزيز آيات تدل على الجبر ، وأخرى لا تنقل عنها صراحة في تأكيد الاختيار . مثال الآيات الأولى قوله تعالى : « إنا ناكل شيء خلقناه بقدر » ، وقوله : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها . إن ذلك على الله يسير » ، وقوله : « وكل شيء عنده بمقدار » . ومثال الآيات الثانية قوله : « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم » ، وقوله : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لما كسبت وعليها ما اكتسبت » ، وقوله : « ولا تزد وزراً . وذر أخرى » . وأكثر من هذا ، يتفق أن تحتوى الآية الواحدة على تأكيد لحدوث الرايين المتناقضين كقوله تعالى : « أو لما أصابكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم . إن الله على كل شيء قدير » ، وقوله : « ما أصابكم من حسنة فمن الله وما أصابكم من سيئة فمن أنفسكم » ، وقوله : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » . كذلك يوجد مثل هذا التضاد في الأحاديث النبوية ، كالتضاد في قوله عليه السلام ، كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه ، وينصرانه ، ويمجسانه ، ، وقوله حكاية من ربه : « خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون » ، و« خلقت هؤلاء للنار » ، وبأعمال أهل النار يعملون . »

تلك هي حال الأدلة السمعية . ولا تختلف عنها في ذلك الأدلة العقلية ؛

(١) هذا دليل على أن منهج ابن رشد ليس منهجاً أرسطوطاليمياً ؛ بل هو المنهج العلمي الصحيح ، الذي لمعه منهجاً يتفق مع عقلية هندية والإسلامية .

لذلك التعارض واضح كل الوضوح بين رأى القائلين بالاختيار ورأى القائلين بالجبر المحض . فلو كان العبد هو الذى يخلق أفعاله لكانت إرادة الله وقدرته محدودتين ؛ لأنهما لا تنطبقان إحداهما على أفعال الإنسان . وهذا يخالف لما أجمع عليه المسلمون من أن الله خالق كل شيء . ومن جهة أخرى لو قلنا إن الإنسان يعجز عن خلق أفعاله لانهى بنا ذلك الإنكار إلى مازق ، وهو كيف يكون هذا الإنسان العاجز أهلاً للتكليف بأوامر الشرع ونواهيه ؟ وكيف يعقل أن يعجز عن فعل ، ثم يثاب أو يعاقب عليه ؟

وهذا التعارض أو التضاد هو الذى كان سبباً في الخلاف بين المعتزلة ومن يرى رأيهم من جانب ، وبين الجهمية والأشعرية من جانب آخر . وهو نفس التعارض الذى فطن أبو الوليد إلى أنه لم يأت عبثاً أو صدفة ؛ بل كان مقصوداً من الشارع لى يوحى إلى العلماء ، القادرين على فهم الكتاب والسنة فهماً صحيحاً ، بالحل الذى يجب أن يذهب الشبهة التى ربما فرقت بين أهل الجدل ، والتى فرقت بينهم بالفعل .

وهذا الحل الصحيح هو الذى كادت تقص عليه المعتزلة عندما نصت على أن الله يخلق لأبدي قدرة على الصندين . فهذه القدرة فى رأى أبى الوليد ليست مطلقة ، كما يتوهم أنصار الاختيار المطلق ، وإنما هى مقيدة بالأسباب الخارجية التى أودعها الله فى الكون . وهذه الأسباب قد تساعدنا على إتمام أعمالنا ، وقد تقف فى سبيلها ؛ بل تجبرنا فى بعض الأحيان على أفعال معينة ننجز عن القيام بأصداقها ، وهى تلك الأفعال الاضطرابية كالسعال والتثاؤب ، والحرب أمام الخطر ، وضيق الحديقة ، وغير ذلك من الأفعال المنعكسة . لكن هناك أفعالاً اختيارية ؛ لأننا نردد بين أمرين ممكنين أو أكثر ، ثم نختار أحدهما . وتتوقف هذه الأفعال أيضاً على الأسباب الخارجية . ومتى اخترنا فعلاً محددًا كانت حريتنا كاملة

وهل هذا ، فهناك أساس معقول ومنطقي للتكليف والعقاب أو الثواب .
وهكذا ينتهي ابن رشد إلى أن الجبر لا يمكن أن يكون محضاً ، وأن
الاختيار لا يجوز أن يكون مطلقاً ؛ بل الحق هو في المتوسط بين هذين
الرأيتين ، وذلك بأن تقرر أن أفعال الإنسان ليست اختيارية تماماً ،
ولا اضطرارية تماماً ، وإنما تتوقف على عاملين : إرادته حرية ترتبط في
الوقت نفسه بأسباب خارجية تجري دائماً على نمط واحد . (١) وهذا
هو ما يميل إليه العلم الحديث الذي لا ينفي حرية الاختيار ، والذي يعترف
بوجود القوانين المعطردة في الطبيعة . (٢)

(١) لقد عرف بعضهم الفعل الإرادي بأنه العمل الحر ، وبين أن هناك مراتب للعمل
الإرادي . وأسس هذه المراتب هي تلك التي تتدخل الإرادة في أثناء الفعل فتوجيهه وتخلق
الظروف التي تساعد على تحقيقه . ويمكن التمثيل لتلك بحرية القائد في توجيه المركبة وتعديل
ظروفها في أثناء تحقيقها بالنقل .

(٢) أوجع إلى رأي ابن رشد بالتفصيل في كتابنا « ابن رشد وفلسفته الدينية » ط .
الإيجو المصرية . سنة ١٩٦٤ . ص ١٨٣ - ١٩٤

١٣ - خاتمة

إذا نحن أردنا أن نجمل نتائج هذا البحث في جمل قليلة ، تكشف لنا عن قيمة الآراء الدينية لدى كل مدرسة من المدارس الكلامية الثلاث السجري ، استغلنا أن مؤلف بين آراء كل مدرسة منها ، ثم نقارن بينها وبين آراء المدرستين الآخرين .

١ - فهناك مدرسة أخطأت في برهنتها على وجود الله ؛ إذ لم ترتض الأدلة العقلية التي جاء بها الشرع ، واستعاضت عنها بدليلين جدليين يثيران كثيرا من الشبه ، وهما دليل الجوهر الفرد ودليل الواجب والممكن . ولم تكن أحسن حالا في محاولة البرهنة على الوجودانية ؛ لأنها لما أرادت استنباط أدلتها من آيات القرآن أساءت فهم هذه الآيات ، ولجأت إلى الجدل والتفريع في غير ما يجدى . ثم عرضت لمشكلة الصفات ، فابتدعت رأيا لم يقل به السلف ، وهو أن صفات الله زائدة على ذاته ، أولا هي هو ولا هي غيره . والراى الأول ضعيف لأنه يماثل بين الله والإنسان ، والراى الثانى لا معنى له ؛ هذا إلى أنه يحتوى على تناقض لا سبيل إلى رفعه . ثم فرقت هذه المدرسة بين صفات الذات كالملم والإرادة وبين صفات الأفعال كالإحياء والإماتة ، وقالت إن الأولى قديمة والثانية سادئة ، وهذه بدعة أخرى . وقد حاولت إنكار الجسمية عن الله سبحانه ، وترددت في أن يكون الله في جهة محددة ، ثم أثبتت إمكان رؤية المؤمنين له في الآخرة ، فناقضت في ذلك ما قالت منذ لحظة ، وهو أن الله ليس بحسم . وخالف الحس والعقل عندما قالت بإمكان رؤية الأصوات ، وسماع الألوان . كذلك كونت لنفسها فكرة غريبة عن إرادة الله . فظنت إن الإرادة المطلقة تتجلى في أن يكون الله مستبدا جائرا . ثم أنكرت أن تكون

أفعاله لغرض أو غاية ، أو منفعة أو مصلحة لمباده ، مادامت إرادته شاملة . وقد أنكرت ضرورة وجود الغاية والحكمة والصلاح في العالم . وهي تحقر من شأن العقل في التفرقة بين الحسن والقبيح ، وتزعم أن الشرع لو مديح الكذب لكان حسناً ، ولو ذم الصدق لكان قبيحاً . كذلك نفت هذه المدرسة أن يكون للفرد حرية واختيار وقدرة على خلق أفعاله . ومع ذلك ، فهي ترى أنه من الممكن أن يكلف الإنسان بما لا يطيق ، كأن يكلف الكافر بالإيمان ، مع عدم استطاعته له . بناء على إرادة الله ومشيئته . وأخيراً أجازت أيضاً أن يثيب الله العاصي ويعاقب المؤمن ، والأيّس من الرسل ، وأن يريد الله الشر والسفّه والكفر والظلم لمباده ، إلى غير ذلك مما لا يطعن بعقل ولا شرع .

إن هذه الآراء التي قد تنير حفيظة كثير من النفوس هي آراء الأشعرية ، وهي الطائفة التي يظن أو يقال إنها تمثل رأى أهل السنة ، وتعبّر عن وجهة النظر الإسلامية التقليدية ، وفي رأينا أنه ينبغي إعادة النظر في هذه القضية الأخيرة للتقريب بين وجهات النظر الإسلامية والعودة إلى فهم العقائد خبها يتفق مع روح الدين الواضح السمع .

ب - وهناك مدرسة أخرى لم تحسن البرهنة ، هي الأخرى ، على وجود الله ولا على وحدانيته ، ولكنها افرقت عن الأشعرية في أمور عديدة ، فقالت ليس من الممكن المائلة بين صفات الله وصفات الإنسان . فالصفات الأولى ليست شيئاً زائداً على ذاته تعالى ؛ وإلا كان هناك موصوف وصفات أو جوهر وأعراض ، وهذا هو معنى التركيب الذي يجب أن ينزه الخالق عنه . لكنها فرقت أيضاً بين صفات الذات وبين صفات الأفعال ، كالمدرسة السابقة ، فقالت بتقديم الصفات الأولى ، وحدوث الثانية ، فوقعت في البدعة ، وخالفت ما جرى عليه السلف . أما رأيها في

القرآن فهو أنه مخلوق ، على عكس ما يزعم الأشعرية وغيرهم من أهل الظاهر الذين ذهبوا في علوم كل مذهب . كذلك خالفت الأشعرية في فكرتها عن إرادة الله . فهي تعتقد أن هذه الإرادة ليست مستبدة جائرة ؛ لأن إفعال الله تنصف بالحكمة والعناية . ثم أنكرت الجسمية والجهة والروية ، فكانت أكثر منطقاً مع نفسها من المدرسة المناهضة لها . وقد زعمت الله أن يكون أوامره ونواهيه غير جارية على أسس العقل في التفرقة بين الخير والشر ، والحسن والقيح ، والعدل والظلم . فافقه يفعل الأصلح لعباده ، ولا يريد الشر لهم أو السفه . والعبد حر الإرادة قادر على اختيار أفعاله والقيام بها . ولذا فن الميعول أن يثاب أو يعاقب على فعله مادام قد أرادته عتاراً . كذلك لا يجوز عقلاً أن يكلف الله الناس بما لا يطيقون . وأخيراً ، رأى هؤلاء القوم أنه لا يجوز على الله أن يخلف وعده أو وعيده فيعاقب المؤمن ويثيب العاصي . كذلك قالوا بضرورة إرسال الرسل لطفاً بالعباد ، وذلك لقصور العقل عن الاهتداء إلى جميع أوجه الخير والحق من تلقاء نفسه ؛ بينما كان يقول الأشعرية إنه من الجائز ألا يرسل الله الرسل .

إن تلك الآراء السابقة التي تجد ، دون ريب ، قبولاً لدى العقل ، والتي لاتعلم أن تجد أدلة شرعية تشهد بصحتها ، هي آراء المعتزلة الذين يوصفون عادة وظلماً بالروق أو الزينج ، أو الذين وصفهم الأشعرى ، في الأقل ، بأنهم أهل كفر وزندقة . وتلك قضية أخرى يجب أن نعيد النظر فيها من جديد ؛ لأنها تسمى إلى أكبر مفسكرى الإسلام ، قتلى إلى الإسلام نفسه .

ح - أما المدرسة الكلامية الثالثة فهي المدرسة الماتريدية التي أرادت أن تقرب بين المعتزلة والأشعرية ، وأن تظهر آراء الفرقة الأخيرة من القل الذي يشوه فكرتها عن إرادة الله وعدله وحكمته . ويظن عادة أن الأشعرية والماتريدية يمثلان فريق أهل السنة ، وأنها فرسا رهان

يسيران جنباً إلى جنب في هدم آراء المعتزلة المبتدعة . تلك هي الفكرة السائدة ، وليست كل الأفكار السائدة صادقة ؛ بل إن أضعف الآراء يبدو في مظهر الحقائق المسلم بها كلها طال الزمن ، وغلبت روح التقليد التي تمنع صاحبها من البحث ، والتي تتيح له أن يزعم بآراء لا يفهما ، وقد يتكرها إذا فهمها .

ولسنا من هؤلاء الذين يعرفون الحق بالرجال ، وإنما يعرفون الرجال بالحق ، أي أننا لانسلم بصدق الرأي تقليداً ؛ بل عن سبيل الاقتناع ، فإذا بدا لنا فساد رأي نهنا إليه ، ودعونا الناس إلى وجهة نظرنا . هذا إلى أنه إذا تبين لنا خطأنا فإننا أسرع الناس عودة عنه ورجوعاً إلى الحق . أما في هذه المسألة التي نحن بصدها فقد تبين لنا أن وجه الحق فيها ينحصر في أن الماتريديّة كانوا أقرب إلى المعتزلة ، وإلى روح الإسلام أيضاً ، من الأشعرية .

حقاً إنهم يتفوقون مع الأشعرية في مسائل قليلة ليست بالجوهريّة . فمن ذلك أنهم ينهجون مثليهم منهجاً وسطاً بين العقليين والنقليين ، ولا يستنكر كل فريق منهما النظر في العقائد . وهذا أمر يتفق معهم فيه المعتزلة إلى حد كبير . ثم ثبت الماتريدي الصفات الأزلية ، ويقول إنها زائدة على الذات مع أفكار التشبيه والتجسيم . ومع هذا ، فليس الاتفاق هنا كاملاً : لأن الماتريدي يقول بقدّم الصفات جميعها ، سواء أكانت صفات ذاتية أم صفات أفعال ؛ في حين أن الأشعرى يقول بحدوث الصفات الأخيرة . وقد لاحظنا أن جميع المسائل التي يخالف فيها الأشعرية هي في الواقع نفس المسائل التي يرتضى فيها رأي المعتزلة :

١ — من ذلك مسألة الحسن والقيح . فالأشعرية تقول إنهما اعتباريان ، ويقول الماتريدي والمعتزلة إنهما ذاتيان .

٢ - ومن ذلك أيضاً أنه خالف الأشعرية في إمكان سماع السلام النفس القديم لله تعالى. فأنكره الماتريدي كما فعل المعتزلة، وأجازه الأشاعرة.

٣ - ومن مسائل الخلاف مسألة قدرة العبد : إلها تأثير في الفعل أم لا ؟ فالماتريدي والمعتزلة يقررون وجود هذا التأثير . إما الأشعري فينص على أن قدرة العبد وإرادته لا أثر لها في الفعل .

٤ - كذلك قال المعتزلة والماتريدي إن العبد قدرة تصلح للضدين ، بينما تقول الأشعرية : إن له قدرة لكل حيد على حدة .

٥ - وهو يوافق المعتزلة في أن الله لم يخلق الخلق عبثاً ؛ وأن أفعاله لا تخلو من الحكمة . أما الأشعرية فيقولون إن الله يفعل ما يشاء ، ولا يقيح منه شيء ، ولا غرض لفعله ، وليس له غاية يقصدها ، والحق أن فكرة الأشعرية عن الله هنا في غاية القبح . ولذا فإن العقلاء من المسلمين من أمثال الماتريدي ومحمد عبده وغيرهما يميلون إلى رأى المعتزلة .

٨ - يرى الماتريدي رأى المعتزلة في ضرورة تكليف الناس باتباع الشرائع ؛ وذلك لقصور العقل الإنساني . أما الأشعرية ، الذين قد يستخدمون العقل أحياناً ، فإنهم يقولون هنا : يجوز لله ألا يكلف عباده . وليس الخلاف بين الماتريدي والمعتزلة في هذه المسألة إلا خلافاً لفظياً ؛ فإنهم يقولون بوجوب التكليف . أما هو فيعبر عن ذلك بقوله : لزوم التكليف . فهو أكثر منهم تأدباً .

٩ - تقول المعتزلة بعدم جواز خطف الوعد والوعيد ؛ إذ لو جاز ذلك ، لكان معناه أننا نقول بجواز الكفب والجور والسفه عليه سبحانه . وقد ترتب على هذا الخلاف بين المعتزلة والأشعرية في مسألة تعذيب المؤمن وإثابة العاصي . فقال الأولون لا يجوز ذلك مطلقاً ؛ لأنه يبيح في نظر العقل ؛ بينما ذهب الآخرون إلى إمكانه ، لأن ما يفعله الله لا يوصف

بالتقيح أو الجور . أما الماتريدي فيرتضى رأى المعتزلة ويقول : ليس هذا من الجائز عقلاً ولا شرعاً .

١٠ - يوافق المعتزلة أيضاً في مسألة الإصلاح والأصلاح ، وإن اختلف عنهم في اختيار مصطلحات جديدة ، فقال بضرورة العدل والفضل منه تعالى رعاية لعباده . وهذا على تقيض ما يراه الأشعرية .

١١ - كذلك يوافق المعتزلة في مسألة إرسال الرسل . فهو لا يقولون بوجوبها ، وترى الأشعرية أن بعث الرسل جائز ، وليس بمحال ولا واجب . أما الماتريدي فيقصد إلى نفس المعنى الذى عبر عنه المعتزلة ، ولكنه يعبر عنه بصيغة أكثر تأدباً ، فيقول بضرورة إرسال الرسل .

١٢ - ونقطة أخرى ينصر فيها الماتريدي المعتزلة على الأشعرية ، وهى مسألة المعجزات : أمى الدليل الأول ، أم هناك دليل أكثر قوة منها على صدق الرسول ؟ أما الأشعرية فيرون أنها هى كل شئ ، إذ يقول إمام الحرمين لادليل على صدق النبي غير المعجزة . لكن المعتزلة ومعهم الماتريدي يعملون المعجزات فى الدرجة الثانية : ويعملون المقام الأول لاختلاق الرسول وتعالجه . وهذا هو الرأى الذى يرتضيه ابن رشد أيضاً .

ولو تنبهنا تفاصيل المذهبين لو وجدنا أنهما يتفقان فى كثير من المسائل الفرعية . غير أن هذا يمكن أن يكون موضوعاً لبحث آخر . وقد رأينا ألا نستطرد إليه فى هذا الموطن الذى نعتى فيه بالاصول العامة ، لا بالتفاصيل الجزئية .

أما مسألة الخلاف الوحيدة الحقيقية ، بينه وبينهم ، فهى مسألة المنزلة بين المنزلتين : أى أىخذ صاحب الكبيرة فى النار أبداً أم ينفوذه عنه ؟ لقد قال المعتزلة إن المؤمن الذى يرتكب الكبيرة ليس كافراً وليس مؤمناً ؛ بل هو فى منزلة بين هاتين المنزلتين وجزاؤه النار ؛ وعذابه فيها أقل من

عذاب الكافرين . ويرى الماتريدي أنهم ، بقولهم هذا ، قد ينسوا من روح الله الذى قد يغفر لعباده كل شيء ما دون الإشراف به .^(١) وينبئ الخلاف بين الماتريدى والمعتزلة هنا على رأى كل فريق فى الصلة بين الإيمان والعمل : هل العمل جزء متمم للإيمان أم لا ؟ فى رأى المعتزلة أنه متمم له . وهذه نقطة خلاف حقيقية . أما أوجه الخلاف الأخرى فهى لفظية وشكلية . مثال ذلك مسألة رؤية الله فى اليوم الآخر . فإن الماتريدى يرجع فى آخر الأمر إلى رأى المعتزلة فيها . وفى مسألة الصفات الإلهية نراه يتأرجح بين رأى الأشعرية والمعتزلة ، ثم يضيق صدره بالبحث فى هذه المسألة ، فيعود إلى ما يقرب من رأى السلف ، ويقرر أنها صفات الله ، ليس عن هذا مجاوزة . . والحق أن البحث فى مسألة الصفات الإلهية كان بحثاً عقيماً ، ينحصر أساس الاختلاف فيه فى أن أحد الفريقين يلتزم وجهة نظر إنسانية ، والآخر لا يلتزمها . فمن قال بتعدد الصفات سلك مسلك التشبيه ، ومن سوى بينها وبين الذات نهج تنزيه . ومثل هذا القول يمكن أن يقال فى معظم أوجه الخلاف الثانوية بين الماتريدى والمعتزلة .

أما ابن رشد فقد استطاع تصحيح آراء المعتزلة ، وانتهى بأن برهن على جميع العقائد الإسلامية برهنة سليمة ، بحيث لم نأخذ عليه رأيه إلا فى مسألة واحدة ألزم فيها ظاهر الشرع ، وعالف فيها معظم المتكلمين ، وهى مسألة الجهة بالنسبة إلى الله ، وهى فى الحق مشكلة غاية فى الدقة .

(١) هنا هو ما ذهب اليه الإمام التزالي فى كتابه القيم : فيصل للفرقة بين الإسلام والزندقة

١٤ - تحقيق النص

كنا قد اعتمدنا في تحقيق نص كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » ،
في طبعته الأولى ، على النسخ الآتية :

١ - مخطوط رقم ١٢٩ (حكمة) من المكتبة التيمورية بدار
الكتب المصرية .

٢ - مخطوط رقم ١٢٣ (حكمة) من المكتبة التيمورية بدار الكتب
المصرية .

٣ - نسخة نشرها « م . ج . مولر » بميونيخ سنة ١٨٥٩ ، تحت
عنوان : *Philosophie und Theologie Von Averroes (M. J. : Muller, 1859 .*

لكن امتدنا إلى مخطوط جديد مصور من مكتبة الاسكوريال تحت
رقم ٦٣٢ (Basorial, cod. 632) . وقد رأينا أن نجعل الصورة
ال مأخوذة عن هذا المخطوط أصلا في التحقيق ، نظرا لأن هذا المخطوط
أقدم المخطوطات التي عثرنا عليها ، وأكثرها دقة ، وسنرمز إلى الصورة بالرمز
« د » ؛ وفي حين سنرمز إلى المخطوط رقم ١٢٩ بالحرف « أ » ، وإلى المخطوط رقم
١٢٣ بالحرف « ب » .

وصف المخطوط « د » من الاسكوريال :

قبل وصف هذا المخطوط ، ينبغي أن أتقدم بشكري الخاص إلى صديق
وزميل الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، أستاذ الفلسفة
الإسلامية بكلية الآداب بجامعة عين شمس ؛ فقد تفضل بأن مكنتني من أخذ
صورة من ميكروfilm هذا المخطوط ، كما تكرم بأن أباح لسلكية دار العلوم
أن تأخذ ماشاءت من صور ليكروفلبات أخرى عديدة . ولقي لمدني

له بالشكر على هذه الأريحية العلمية التي تجاوزت شخصي إلى كلية دار العلوم .

ويرجع تاريخ هذا المخطوط إلى سنة ٨٧٢ هـ ، وهو مكتوب بخط أندلسي واضح ، ويمتاز بالدقة ، وهو يحتوى على فصل المقال ، وضيمية في العلم ومناهج الأدلة ، ورسائل أخرى في المنطق لابن رشد . أما الجزء الخاص بمناهج الأدلة فيشغل الصفحات من ٢١ إلى ٧٤ . وقد بحى اسم تاسخه وهو ينتهى بهذه العبارة :

« كمل الكتاب بحمد الله تعالى وحسن عونه وتأيدته ومنه على يدي العبد الفقير إلى رحمة مولاه الرجى رحمته ومغفر ذنوبه ... لطف الله تعالى به بمته ورحمته ، وذلك بمدينة المريه ، ~~حفظه الله تعالى~~ ، صبيحة يوم الاثنين الثانى والعشرين لشهر ربيع الأول عام أربعة وعشرين وسبعماية ، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين وخير جالس فى الزمان كتاب ، حسبى الله ونعم الوكيل . »

مخطوط ١٢٩

مكتوب بخط عثمانى جميل ، كتبه عبد الله بن عثمان الذى كان قاضياً بالمدينة المنورة . وقد نسخته فى سنة ١٢٠٢ هـ وهو منقول عن نسخة كتبها عبد الله بن عثمان المعروف بمسجى زاده ، وذلك فى أوائل ذى الحجة سنة ١١٣٥ .

وهو مخطوط ردى لكثرة الزيادات فيه ، كما فى الأوراق : ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ٢٦ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٤٠ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥١ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١١ ؛ ولكثرة ما يسقط من جمل وفقراته ، كما فى ورقة ١٠١ إذ تسقط منها فقرة طويلة نحبها بعد ذلك فى ورقى ١١٥ ، ١١٦ .

أما التصحيح فيه فلا يكاد يقع تحت حصر .

هذا لى أن صاحب هذا المخطوط يتحامل على ابن رشد ، فيصفه بأنه من أتباع الباطنية ، وأنه لم يجارب الغزالي إلا لهذا السبب ، وهو أن الغزالي هاجم آراء الباطنية . وقد اعترف مستجى زاده برداءة هذا المخطوط فقال فى غائمه بالحرف الواحد : « كان أصل هذه النسخة سقيما ، ثم ضم الكتاب تعريفات وتغييرات زائدة ، وصححتها بقدر الوسع والطوق ، مع غاية السقم والسخافة وبقاء شيء منها على حالها ، وكتبت على بعض المواضع فيها تعليقات على سبيل الارتجال بلا مراجعة كتاب . . . ولم يتفق لى التمييز والتنقيح لعنتيق الوقت عن ذلك . . . وأنا الفقير إليه سبحانه وتعالى عبد الله بن عثمان المعروف بمستجى زاده . . . »

مخطوط ١٣٣

وهو مكتوب بخط مغربي واضح . ولا يعرف كاتبه ولا تاريخ كتابته ؛ إذ ليست هناك إشارة ما إلى هذين الأمرين . وهو فى ظننا أحدث عهداً من المخطوط السابق ، ويمتاز بالدقة البالغة . وقد اعتمدنا عليه اعتماداً كبيراً إلى جانب مخطوطة الأسكوريال ؛ فقد وجدناه مطابقاً لها وللنسخة التى حققها « مولر » .

النسخة المطبوعة بمصر

ليست دقيقة وتحتوى على أخطاء كثيرة ، وقد سقطت منها أجزاء ، كما هى الحال فى صفحات : ٨٣ ، ٨٦ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩١ ، ١٠١ ، ١٠٢ . وبها إلى جانب ذلك تصحيف كثير .

مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد

« كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة »

« وتعرف ما وقع فيها بحسب التأويل »

« من السبب المزينة والبرع المفضلة »

الفصل الأول

[البرهنة على وجود الله]

١/٢١ بسم الله الرحمن الرحيم ، عونك اللهم يارب ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم .

قال الشيخ الفقيه العلامة الأوحد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن رشد رضى الله عنه ، ورحمه بئنه .^(١)

وبعد حمد الله الذى اختص من يشاء بحكمته ، ووفقهم لفهم شريعته ، واتباع سنته ، وأطلعهم ، من ممكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة فيه إلى خلقه / ، على ما استبان به عندهم زيغ الزائعين من أهل ملته ، و تحريف المبطلين من أمته ، وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به ؛ وصلواته الثامنة على أمين وحيه ، وغاتم رسله وعلى آله وأسرته ؛ فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا ، فى قول أفردناه^(٢) ، مطابقة الحكمة للشرع ، وأمر الشريعة بها ، وقلنا^(٣) هناك إن الشريعة قسمان : ظاهر

(١) يبدأ بخطوط « ب » ، رقم ١٣٣ « سكة » السكة النيبورية هكذا : « بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه نستعين ، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين : قال الفقيه الأجل الأوحد تلامذة الصدر الكبير القاضي الأعدل أبو الوليد محمد ابن أحمد بن رشد رضى الله عنه ورحمه . أما بعد »

أما فى خطوط « هـ » رقم ١٢٩ « حكمة » من السكة لتجديداً فبدأ الكلام بقوله : قال الفقيه الأجل الأجل الأجل الإمام الأوحد فضل الحكماء أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد رضى الله عنه .
(٢) يشير ابن رشد هنا إلى رسالته شملة : فصل فى بيان الضرعية والحكمة من الاتصال ، وهى الرسالة التى يدل بها على وجوب موافقة العقل للضرورة الإسلامية من الوجه النظارية .

(٣) فى « ١٠٠ » ب : « هـ » : قلنا

ومؤول^(١) وإن الظاهر منها هو^(٢) فرض الجمهور ، وإن المؤول^(٣) هو^(٤) فرض العلماء ؛ وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله ، وإنه لا يحسن العلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور ، كما قال على رضي الله عنه : « حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ » - فقد رأيت أن ألخص ، في هذا الكتاب ، عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع من الجمهور عليها ، وأنحرى^(٥) ، في ذلك كله ، بمقصد الشارع صلى الله عليه وسلم ، بحسب الجهد والاختطاطة ؛ فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة ، حتى حدثت فرق ضالة ، وأصناف مختلفة : كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه إما مبتدع ، وإما كافر مستباح الدم والمال . وهذا كله عدول عن مقصد الشارع ؛ وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة .

وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة : الطائفة التي تسمى بالأشعرية ، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة ، والتي تسمى بالمعتزلة^(٦) ، والطائفة التي تسمى بالباطنية ، والطائفة التي تسمى بالحشوية .

وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا أنها^(٧) الشريعة الأولى التي قصد بالحل عليها جميع الناس ، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر ، وإما مبتدع . وإذا توملت جميعها وتوملت مقصد الشرع ظهر أن جعلها تأويل مبدعة وتاويلات مبتدعة . وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان

(١) سقط في « أ » ، « ب »

(٢) سقط في « أ » ، « ب »

(٣) سقط في « أ » ، « ب »

(٤) سقط في « أ » ، « ب »

(٥) سقط في « أ » ، « ب »

(١) في « د » : « ما أول »

(٢) في « د » : « ما أول »

(٣) في « د » : « ما أول »

(٤) في « د » : « ما أول »

(٥) في « د » : « ما أول »

(٦) في « أ » : « ما أول »

إلا بها ، وأتجرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم ، دون ما جعل أصلاً في الشرع وعقيدة من عقائده ، من قبيل التأويل الذي ليس بصحيح .

وابتدى من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقد به الجمهور في الله تبارك وتعالى ^(١) ، والطرق التي سلك بهم في ذلك ، وذلك في الكتاب ^(٢) العزيز فلنبتدى ^(٣) من ذلك بمعرفة الطريق التي تقضى إلى وجود الصانع ، إذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف . وقبل ذلك ، فينبغي أن نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك فنقول :

أما الفرقة التي تدعى بالحشوية فإنهم قالوا : إن طريق معرفة ^(٤) وجود الله تعالى هو السمع لا العقل ، أعني أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يمكن فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ، ويؤمن به إيماناً ، كما يتلقى منه أحوال المعاد ، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل — وهذه الفرقة الصائفة الظاهر من أمرها أنها مقصورة عن مقصود الشرع في الطريق ^(٥) التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى ، ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به . وذلك أنه يظهر ، من غير ما آية / من كتاب الله تعالى ^(٦) ، أنه /
دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها فيها ، مثل قوله تبارك وتعالى : يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ، الآيات ^(٧) ، ومثل قوله تعالى : أفى الله شك فاطر السموات ، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى .
وليس لقائل أن يقول : إنه لو كان ذلك واجباً على كل من آمن بالله

(١) في «س» : السك

(٢) في «س» : معرفة طريق

(٣) سقط في «أ» ب

(١) في «س» : تترك وتعالى

(٢) في «أ» ، «ب» : ونبأ

(٣) في «أ» : الطريقة

(٤) في «أ» ، «ب» : الآية

أعني أن لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوعه عن هذه الأدلة ، لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحداً إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة ؛ فإن العرب كلها^(١) تعترف بوجود الباري سبحانه . ولذلك قال تعالى : «ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله» ، ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل^(٢) وبلادة القرينة إلى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها صلى الله عليه وسلم للنجمور . وهذا فهو أقل الوجود . فإذا وجد فقرضه الإيمان بأقنه من جهة السماع . فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع .

وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك^(٣) وتعالى لا يكون إلا بالعقل . لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها . وذلك أن طرقهم المشهورة انبثت على بيان أن العالم حادث ، وأنبيى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث ، والأجسام محدثة بحدوثه . وطريقهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد ، طريقة معناسة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلاً عن النجمور . ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ، ولا مفهوية ييقن إلى وجود الباري سبحانه^(٤) .

وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لازم — كما يقولون — أن يكون له ولا بد فاعل محدث . ولكن يمرض في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه ؛ وذلك أن هذا المحدث لسا تقدر أن

(٢) في ١٠ : الطبع
(٤) سلطت في كل من «أ» ، «ب»

(١) في «أ» : كانت كلها
(٣) في «د» : برك وتعالى

نيجله أزلياً ولا محدثاً . أما كونه محدثاً فلا تفتقر إلى محدث ، وذلك المحدث إلى محدث ، وعبر الأمر إلى غير نهاية ، وذلك مستحيل . (١) كونه أزلياً فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً ، فتكون المفعولات أزلية ، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث ؛ اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم ، فإن المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل ؛ وهم لا يسلمون ذلك . فإن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث ، وأيضاً إن كان الفاعل حياً يفعل ، وحيناً لا يفعل ، وجب أن تكون هناك علة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى . فيسأل أيضاً في تلك العلة مثل هذا السؤال ، وفي علة العلة ، فيبر الأمر إلى غير نهاية .

وما يقوله المتكلمون في جواب هذا ، من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ، ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك ؛ لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول . وإذا كان المفعول حادثاً فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً ، وسواء فرضنا الإرادة قديمة أو حديثة ، متقدمة على الفعل أو معه ، فكيفما كان فقد يلزمهم : إما أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة / أمور : ١/ إما إرادة حادثة وفعل حادث ، وإما فعل حادث وإرادة قديمة ، وإما فعل قديم وإرادة قديمة . والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة ، إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة . ووضع الإرادة نفسها هي للفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يقل . وهو كفرض مفعول بلا فاعل . فإن الفعل غير الفاعل ، وغير المفعول وغير الإرادة . والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل . وأيضاً فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهرأ لانهاية له [إذ كان الحادث معدوماً دهرأ لانهاية له] (٢) ، فهي لا تتعلق

(١) في «ب» وفي «س» وفي نسخة مولار : وإنما .

(٢) سقطت هذه الجملة من مخطوط «ب» .

بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء دهر لانهاية له ، وما لانهاية له لا ينقضي . فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعل أو ينقضى دهر لانهاية له ، وذلك متنع . وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الفلك . وأيضاً فإن الإرادة التي تتقدم المراد ، وتعلق به بوقت مخصوص ، لابد أن يحدث فيها ، في وقت إيجاد المراد ، عزم على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت ؛ لأنه إن لم يكن في المريد ، في وقت الفعل ، حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدم الفعل ، لم يكن وجود ذلك الفعل عنه ، في ذلك الوقت ، أولى من عدمه ، إلى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك المويضة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعم السكلام والحكمة ، فضلاً عن العامة . ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لسكان من باب تكليف ما لا يطاق .

وأيضاً فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً ، أعني / أن الجمهور ليس في طباعهم قبولاً ، ولا هي مع هذا برهانية . فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور ، ونحن ننبه على ذلك ههنا (١) بعض التنبيه ، فنقول : إن الطرق التي سلكوها (٢) في ذلك طريقان : أحدهما ، وهو الأشهر الذي اعتمد عليه طائفتهم ، يفتي على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم : إحداهما أن الجواهر لا تنفك من الأعراض ، أي لا يخلو منها ، والثانية أن الأعراض حادثة ، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث ، أعني ما لا يخلو من الحوادث هو جادات .

فأما المقدمة الأولى ، وهي القائلة إن الجواهر لا تنعزى من الأعراض ،

(١) سقطت في كل من « ١ » و « ٢ » ب .

(٢) ل « ١ » : سلكوها .

فإن عناوها الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة . وإن
عناها بالجواهر الجزئية لا ينقسم ، وهو الذى يريدونه بالجواهر الفردة ،
ففيها شك ليس باليسير . وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً
بنفسه ، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند ، وليس في قوة
صناعة الكلام تخلص الحق منها ، وإنما ذلك لصناعة الهرمان . وأهل
هذه الصناعة قليل جداً . والدلائل التى تستعملها الأشعرية في إثباته هي
خطية^(١) في الأكثر . وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم
يقولون : إن من المعلومات الأولى أن القليل مثلاً إنما نقول فيه إنه أعظم
من القلة ، من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء القلة . وإذا كان ذلك
كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء ، وليس هو واحداً بسيطاً . وإذا
فسد الجسم فإليها ينحل . وإذا تركب فبها يتركب .

وهذا الغلط إنما دخل عليهم/ من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة . فظنوا^(٢) ،
أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة . وذلك أن هذا إنما يصدق في
العدد^(٣) ، أعني أن نقول : إن عدداً أكثر من عدد من قبل كثرة
الأجزاء الموجودة فيه ، أعني الوحدات . وأما الكم المتصل فليس يصدق
ذلك فيه . ولذلك نقول في الكم المتصل : إنه أعظم وأكبر ، ولا نقول :
إنه أكثر وأقل^(٤) . ونقول في العدد : إنه أكثر وأقل ، ولا نقول :
أكبر وأصغر . وعلى هذا القول ، فتكون الأشياء كلها أعداداً ، ولا يكون
هناك عظم متصل أصلاً ، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها .
ومن المعروف بنفسه أن كل عظم فإنه ينقسم بنصفين ، أعني الأجزاء
الثلاثة التى هي الخط والسطح والجسم . وأيضاً فإن الكم المتصل هو الذى

(١) حكنا في «س» ، «أ» ، «ب» ، وثلاثة مواضع في طيبة مصر : خطائية .

(٢) في هامش «س» توجد العبارة الآتية : انظر الفرق بين الكم المتصل والمنفصل .

(٣) في «أ» ب : أو أقل .

يمكن أن يعرض^(١) عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعا ، وليس يمكن ذلك في العدد .

لكن يمارض هذا أيضاً أن الجسم ، وسائر أجزاء الكم المتصل ، يقبل الانقسام ، وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم أو إلى شيء غير منقسم . فإن انقسم إلى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم ، وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال أيضاً في هذا المنقسم : هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم ؟ فإن انقسم إلى غير نهاية كانت في الشيء المتناهي أجزاء لا نهاية لها . ومن المعلومات الأول أن أجزاء المتناهي متناهية .

ومن الشكوك المتناصة التي تلزمهم أن يسألوا : إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث ؟ فإن الحدوث عرض من الأعراض ، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث . فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق^(٢) الجواهر^(٣) . فيضطرم الأمر إلى أن يضموا الحدوث من موجود ما ، ولوجود ما .

وأيضاً قد يسألون : إن كان الموجود يكون من غير عدم فهذا يتعلق فعل الفاعل ؟ فإنه ليس بين عدم الوجود وسط عندهم . وإن كان ذلك كذلك ، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بعدم ، ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده ، فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسطة بين عدم الوجود وهذا هو الذي اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن في عدم ذاتاً ما . وهؤلاء أيضاً يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجوداً بالفعل . وكلتا الصائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الحلاء .

فهذه الشكوك — كما ترى — ليس في قوة صناعة الجدل حلها . فإذا

(١) ل ١٥ : يعرض .

(٢) سقطت من ١٥ .

يجب ألا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى ، وبخاصة للجمهور . فإن طريقة معرفة الله تعالى أوضح من هذه ، على ماسنين من قولنا بعد .

* * *

وأما المقدمة الثانية، وهي القائلة إن جميع الأعراض محدثة ، فهي مقدمة مشكوك فيها . وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم . وذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة ، وكذلك بعض الأعراض ، فلا فرق في النقلة من الشاهد ، في كليهما ، إلى الغائب . فإن كان واجباً في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب ، أعنى أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها ، قياساً على ما شاهدناه ، فقد يجب أن يفعل ذلك في الأجسام ، ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام . وذلك أن الجسم السارى ، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد، الشك في حدوثه / ٧٠ ب / أعراضه كاشك في حدوثه نفسه ؛ لأنه لم يُحس حدوثه ، لاهو ولا أعراضه . ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته ، وهي الطريق التي تقضى بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى ييقين . وهي طريق الخواص ، وهي التي خص الله به إبراهيم عليه السلام في قوله : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين » ؛ لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية . وأكثر النظائر انتهوا إليها ، واعتقدوا أنها آلهة .

وأيضاً ، فإن الزمان من الأعراض ، ويعسر تصور حدوثه ؛ وذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان . فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان . وأيضاً ، فإن المكان الذي يكون فيه العالم ، إذا كان كل متكون بالمكان سابقاً له ، يعسر تصور حدوثه أيضاً ؛ لأنه إن كان خلاء - على رأى من يرى أن الخلاء هو المكان - احتاج أن

يتقدم حدوثه — لن فرض حادثاً — خلاه آخر . وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالتمسك^(١) ، على الرأى الثانى ، لزم أن يكون ذلك الجسم فى مكان ، فيحتاج الجسم إلى جسم ، ويمر الأمر إلى غير نهاية .

وهذه كلها شكوك عويصة . وأدلتهم التى يلمسون بها ببيان إبطال قدم الأعراض إنما هى لازمة لمن يقول بقدم ما يحس منها حادثاً ، أعنى من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة . وذلك أنهم يقولون : إن الأعراض التى يظهر للحس أنها حادثة ، إن لم تكن حادثة فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل ، وإما أن تكون كاملة فى المحل الذى ظهرت فيه قبل أن تظهر . ثم يبطلون هذين / القسمين ، فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة . وإنما بان من قولهم أن ما يظهر من الأعراض حادثاً فهو حادث ، لا مالا يظهر حدوثه ، ولا مالا يشك فى أمره ، مثل الأعراض الموجودة فى الأجرام السماوية : من حركاتها وأشكالها ، وغير ذلك . فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب ، وهو دليل خطي^(٢) إلا حيث النقطة معقولة بنفسها ، وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب .

• • •

وأما المقدمة الثالثة ، وهى القاطعة إن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فهى مقدمة مشتركة الاسم ؛ وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين : أحدهما : مالا يخلو من جمل الحوادث ، ويخلو من آحادها ، والمعنى الثانى مالا يخلو من واحد منها مخصوص بمشار إليه ، كأنك قلت : مالا يخلو من هذا السواد المشار إليه . فأما هذا المفهوم الثانى فهو صادق ، أعنى مالا يخلو عن عرض .

(١) فى «أ» : التمسك

(٢) هكذا فى «ر» ، «أ» ، «ب» ونسخة مولد .

مشار إليه ، وذلك العرض حادث ، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثاً ؛ لأنه إن كان قديماً فقد خلا من ذلك المرض ، وقد كنا فرضناه لا يخلو ، هذا خلف^(١) لا يمكن . وأما المفهوم الأول ، وهو الذى يريدونه ، فليس يلزم عنه حدوث المحل ، أعنى الذى لا يخلو من جنس الحوادث ؛ لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد ، أعنى الجسم ، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية : إما متضادة وإما غير متضادة ؛ كأنك قلت حركات لا نهاية لها ، كما يرى ذلك كثير من القدماء فى العالم أنه يتكون واحد^(٢) بعد آخر . ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة راموا شديدا وتقويتها ب/٢٦ بأن بينوا ، فى زعمهم ، أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لانهاية لها ، وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الموضع ، ألا يوجد منها فى المحل عرض ما مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لانهاية لها ، وذلك يؤدى إلى امتناع الوجود منها ، أعنى المشار إليه ؛ لأنه يلزم ألا يوجد إلا بعد اقضاء ما لانهاية له . ولما كان ما لانهاية له لا ينقضى ، وجب ألا يوجد هذا المشار إليه ، أعنى المفروض موجوداً . مثال ذلك أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوى ، إن كان قد وجد قبلها حركات لانهاية لها فقد كان يجب ألا توجد^(٣) ومثلوا لذلك برجل قال لرجل : لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لانهاية لها . فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبداً . وهذا التمثيل ليس بصحيح ؛ لأن فى هذا وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه ؛ لأن قوله وقع فى زمان

(١) فى «س» : خلف . أما فى بقية النسخ فقد أخطأ السامع وكتبوها : هذا خلو .

(٢) هكذا فى جميع النسخ .

(٣) هذا هو دليل الكندي أيضاً على حدوث العالم : إذ يلبس على القضية القائلة بأن غير المتناهي لا يمكن أن يتحقق كاه بالفعل . فإذا كان لما قد قديماً فإن حركته فى اللحظة احاصرة تسبق . من لانهاية له ، وهذا مستحيل ، لأن الزمن لا يتناهي لا يمكن أن يمتد فلا .

محدود ، وإعطائه الدينار يقع أيضاً في زمن^(١) محدود . فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لانهاية لها ، وهي التي يعطيه فيها دنانير لانهاية لها ، وذلك مستحيل . فهذا التمثيل يبين من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها .

وأما قولهم إذن ما يوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لا يمكن وجوده ، فليس صادقاً في جميع الوجوه ؛ وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض ، توجد على نحوين : إما على جهة الدور ، وإما على جهة الاستقامة . فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية ، إلا أن يعرض عنها ما بينها . مثال ذلك أنه إن كان شروق فقد كان غروب ، وإن كان غروب فقد كان شروق ، فإن كان شروق فقد كان شروق . وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار مساعد من الأرض ، وإن كان بخار مساعد من الأرض فقد ابتلت الأرض ، فإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر ، وإن كان مطر فقد كان غيم ، فإن كان غيم فقد كان غيم . وأما التي تكون على استقامة^(٢) مثل كون الإنسان من الإنسان ، وذلك الإنسان من إنسان آخر . فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية ؛ لأنه^(٣) إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير . وإن كان ذلك بالعرض ، مثل أن يسكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب ، وهو المصور له ، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يتمتع ، إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلاً لانهاية له ، أن يفعل ، بآلات متبدلة ، أشخاص لانهاية لها . وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع . وإنما سقناه ليعرف أن ماتوم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهاناً ، ولا هو من الأقاويل

(١) في « أ » ، « ب » : زمان

(٢) في « أ » ، « ب » : الاستقامة

(٣) في « أ » ، « ب » : ولأنه .

التي تليق بالجمهور ، أعنى البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده
الإيمان به . فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ،
ولا شرعية .^(١)

* * *

وأما الطريقة الثانية فهي التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة
بالنظامية . ومبناها على مقدمتين : (أحدهما أن العالم ، بجميع ما فيه ، جائز
أن يكون على مقابل ما هو عليه [حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو ،
وأكبر مما هو]^(٢) ، أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه ، / أو عدد ٧/ب
أجسامه غير العدد الذي هو^(٣) عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها
إلى جهة عند الجهة التي يتحرك إليها ، حتى يمكن في الحصر أن يتحرك
إلى فوق ، وفي النار إلى أسفل ، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية ،
وفي الغربية أن تكون شرقية . والمقدمة الثانية : أن الجائز محدث ، وله
محدث ، أي فاعل صيرره بأحد^(٤) الجائزين أولى منه بالآخر .

فأما المقدمة الأولى فهي خطيئة ، وفي بادىء الرأي . وهي أما في بعض
أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه ، مثل كون الإنسان موجوداً على خلقته
غير هذه الخلقة التي هو عليها . وفي بعضه الأمر فيه مشكوك ، مثل كون
الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية ؛ إذ كان ذلك ليس معروفاً بنفسه ؛
إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بيّنة الوجود بنفسها ، أو تكون من السلّل
الخفية على الإنسان . ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان ، في أول الأمر ، عند

(١) في المخطوط رقم ١٢٩ وهو مخطوط ١٠ توجد زيادة لندرها ٥١ سطرا في ورقت -

١٤ ، ١٥ ، ١٦ . وهي تطبق على المتن أذهله التماسخ في صلب الكتاب .

(٢) ساقط هنا الجزء في المخطوط رقم ١٣٣ ، وهو مخطوط «ب»

(٣) في «س» : هي

(٤) بأحدى : في جميع النسخ

النظر في هذه الأشياء شديدا بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات ، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع . وذلك أن الذى هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات ، أو جعلها ، يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن هذا المصنوع ذلك الفعل بعينه الذى صنع من أجله ، أعنى غايته . فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة . وأما الصانع والذى يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك ، وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضرورى ، أو ليسكون به المصنوع أنهم وأفضل ، إن لم يكن ضرورياً فيه . وهذا هو معنى الصناعة . ٢٨ / ١ والظاهر أن المخلوقات / شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع . فنبهنا الخلاق العظيم .

فهذه المقدمة من جهة أنها خطيبة قد تصلح لإقناع الجميع . ومن جهة أنها كاذبة ومبطلّة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم . وإنما صارت مبطلّة للحكمة ؛ لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء . وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضى وجوده ، على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود ، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره . كما أنه لو لم يكن ههنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلاً ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع ، دون من ليس بصانع . وأى حكمة كانت تكون^(١) في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأقأ بأى عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار مثلاً يتأقأ بالأذن كما يتأقأ بالعين ، والشم بالعين كما يتأقأ بالأنف . وهذا كله إبطال للحكمة ، وإبطال للمعنى الذى سمي^(٢) به نفسه حكماً ، تعالى وتقدسست أسماءوه عن ذلك .

• • •

(٢) في ١٠ ص ، سما .

(١) في ١٠ د ب ، وأى حكمة تكون

وقد نجد أن ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما ؛ وذلك أنه يرى أن كل موجود ما ، سوى الفاعل ، فهو ، إذا اعتبر بذاته ، ممكن وجائز ، وأن هذه الجائزات صنفان : صنف هو جائز باعتبار فاعله ، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ، ممكن باعتبار ذاته ، وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول . وهذا قول في غاية السقوط ؛ وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري . فإن قيل إنما معنى بقوله ممكننا باعتبار ذاته أى^(١) / أنه متى تُسَوِّم فاعله مرتفعاً ارتفع هو ، قلنا هذا الارتفاع هو ٧٨/ب مستحيل . وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل . ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استجرتنا القول إلى ذكره ، فلنرجع إلى حيث كنا فنقول :

وأما القضية الثانية ، وهي القائلة إن الجائز محدث ، فهي مقدمة غير بيّنة بنفسها . وقد اختلف فيها العلماء : فأجاز « أفلاطون » أن يكون شيء جائز أزلياً ، ومنعه أرسطو . وهو مطلب عويص . ولن تبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان^(٢) ، وهم العلماء الذين خصهم الله تبارك [وتعالى]^(٣) بعلمه ، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته .

وأما أبو المعالي فإنه رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات : إحداها أن الجائز لا بد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني ؛ والثانية أن هذا المخصص لا يكون إلا مريداً ؛ والثالثة أن الموجود عن

(١) غير موجودة في « ب » .

(٢) انظر مناقشة ابن رشد لفكرة الممكن والواجب عند ابن سينا في كتابنا « نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها » عند توماس الأكوي « - الأنجلو للصربية سنة ١٩٦٤ ص ١١١ ، وما بعدها .

(٣) سقطت في مخطوط « ١ » ومخطوط « ب »

الإرادة هو حادث . ثم يتبين أن الجائر يكون عن الإرادة ، أى عن فاعل حرىد ، من قبيل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة ، وإما عن الإرادة . والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المائلين ، أعنى لا تفعل المائل دون مماثله ؛ بل تفعلهما . مثال ذلك أن السقمونيا^(١) ليست تجذب الصفراء إلى فى الجوانب الأيمن من البدن مثلاً دون التى فى الأيسر . وأما الإرادة فهى التى تختص الشئ دون مماثله . ثم أضاف إلى هذه أن العالم مماثل كونه فى الموضوع الذى خلق فىه من الجو الذى خلق فىه ، يريد الخلاه ، لكونه ١/٢٩ فى غير ذلك الموضوع / من ذلك الخلاه^(٢) . فأتتج عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة .

والمقدمة القائلة إن الإرادة هى التى تخص أحد المائلين صحيحة ، والقائلة إن العالم فى خلاه يحيط به كاذبة ، أو غير بيّنة بنفسها . ويلزم أيضاً عن وضعه هذا الخلاه أمر شنيع عديم ، وهو أن يكون قديماً ؛ لأنه إن كان محدثاً احتاج إلى خلاه .

وأما المقدمة القائلة إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدث فذلك شئ غير رين . وذلك أن الإرادة التى بالفعل فهى مع فعل المراد نفسه ؛ لأن الإرادة من المضاف . وقد تبين أنه إذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل ، مثل الأب والابن ؛ وإذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة . فإن كانت الإرادة التى بالفعل حادثة فالمراد ولا بد سادث [بالفعل] .^(٣) وإن كانت الإرادة التى بالفعل قديمة فالمراد الذى بالفعل قديم . وأما الإرادة التى تتقدم المراد فهى الإرادة التى بالقوة ، أعنى التى لم يخرج مرادها إلى الفعل ؛ إذ لم يقترن بتلك الإرادة الفعل

(١) نبات يؤخذ صفه ويجهف ، ويستعمل دواء فى علاج الصفراء .

(٢) يريد بذلك أن العالم يمكن أن يحس مكاناً فى الفضاء مماثلاً للكان الذى يوجد فيه الآن .

(٣) سقط فى «ب» .

الموجب لحدوث المراد . ولذلك هو بين أنها ، إذا خرج مرادها ، أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل ؛ إذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل . فإذا لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثاً ولا بد .

والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور . ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة ؛ بل صرح بما الأظهر منه أن الإرادة [موجدة موجودة] ^(١) حادثة ؛ وذلك في قوله تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون . » ، وإنما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة ؛ بل الحق أن الشرع لم يصرح في الإرادة لاجدوث ولا بقديم ؛ لكون هذا من التشابهات في حق الأكثر . وليس بأيدى المتكلمين برهان قطعى على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم ؛ لأن الأصل الذى يقولون عليه في نقيض قيام الإرادة بمحل قديم هو المقدمة التى بينا وهنأ ^(٢) ، وهى أن مالا يخلو عن الحوادث خادث . وسنبين هذا المعنى بياناً أتم عند القول في الإرادة .

فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقاً نظرية يقينية [ولا طرقاً شرعية يقينية] ^(٣) . وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة ، في الكتاب العزيز ، على المعنى ، أعنى بمعرفة وجود الصانع . وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت ، فى الأكثر ، قد جمعت وصفين : أحدهما أن تكون يقينية . والثانى أن تكون بسيطة غير مركبة ، أعنى قليلة المقدمات ، فتسكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى .

• • •

(١) سقط هذا الجزء في نسخة «س» .

(٢) فى «أ» ، «ب» وفى نسخة « مؤخر » : بيناهما . (٣) سقطت «ب»

وأما الصوفية فطرحهم في النظر ليست طرقاً نظرية ، أعني مركبة من
حدمات وأنيصة . وإنما يزعمون أن المعرفة بالله ، وبغيره من الموجودات ،
شيء يلقي في النفس عند تجريدها من الموارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة
على المطلوب ، ويعتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة ، مثل قوله
تعالى : « واتقوا الله ويعلمكم الله » ، ومثل قوله تعالى : « والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا » ، ومثل قوله [تعالى] ^(١) : « إن تتقوا الله يجعل
لكم فرقا » ، إلى أشباه ذلك كثيرة . يظن أنها عاضدة لهذا المعنى .

١/٢- ونحن نقول : إن هذه الطريقة ، وإن سلمنا وجودها ، فإنها ليست
عامة للناس بتمام - ناس . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس
لبطلت طريقة النظر ، ولسكان وجودها بالناس عبثاً . والقرآن كله إنما
هو دعاء إلى النظر والاعتبار ، وتنبه على طرق النظر . نعم لسنا ننكر
أن تكون إمامة الشهاب شرطاً في صحة النظر ، مثلاً تكون الصحة شرطاً
في ذلك ، لأن إمامة الشهاب هي التي تفيد المعرفة بذاتها ، وإن كانت
شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط في التعلم ، وإن كانت ليست مفيدة له .
ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة ، وحث عليها في جملتها حثاً ،
أعني على العمل ، لأنها كافية بنفسها كما ظن القوم ؛ بل إن كانت نافعة
في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا . وهذا بتين عند من أنصف ، واعتبر
بالأمر بنفسه .

• • •

وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف
منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى . ويشبه أن تكون طرقهم
من جنس طرق الأشعرية .

(١) لا توجد في «س»

فإن قيل : فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرم ، إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ؟
قلنا : الطريق ^(١) التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها ، إذا استقرى الكتاب العزيز ، وتجدت تنحصر في جنسين :
أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ^(٢) ، ولسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية / ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، ^{١/٤} مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل ، ولسم هذه دليل الاختراع .

فاما الطريقة الأولى فتنبئ على أصلين : أحدهما أن جميع الموجودات التي هنا موافقة لوجود الإنسان ؛ والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ، ضرورة ، من قبل فاعل قاصد لذلك مرید ؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق . فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان . وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له ، والمساكن الذي هو فيه أيضاً ، وهو الأرض . وكذلك تظهر أيضاً موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار ، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء . وكذلك أيضاً تظهر العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان ، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده .

(١) ج ١ ص ١٥٠

(٢) ج ١ ص ١٥٠ من أجنه .

وبالجملة فعرفة ذلك ، أعنى منافع الموجودات ، داخلة في هذا الجنس . ولذلك
وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع
جميع الموجودات .

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ، ووجود النبات
ووجود السموات . وهذه الطريقة تفنى على أصلين موجودين . بالقوة
في جميع فطر الناس :

أحدهما : أن هذه الموجودات مخترعة . وهذا معروف بنفسه في الحيوان
والنبات ، كما قال تعالى : « إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً
ولو اجتمعوا له ، الآية . فإذا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة ،
١ / ٣١ فنعلم قطعاً / أن ههنا موجداً للحياة ومنمها بها ، وهو الله تبارك وتعالى . وأما
السموات فنعلم ، من قبل حركاتها التي لا تقتر ، أنها مأمورة بالعناية بمهماها ،
ومسخرة لنا . والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة .

وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع لله مخترع .
فيصح من هذين الأصلين أن للوجود فاعلاً مخترعاً له . وفي هذا الجنس
دلائل كثيرة على عدد المخترعات . ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة
الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ، ليقف على الاختراع الحقيقي (١)
في جميع الموجودات ؛ لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة
الاختراع . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى : « أولم ينظروا في ملكوت
السموات والأرض وما خلق الله من شيء . . . وكذلك أيضاً من تتبع (٢)
معنى الحكمة في موجود موجود ، أعنى معرفة السبب الذي من أجله
خلق ، والغاية المقصودة به ، كأن وقوفه على دليل العناية أتم .

(١) يتناول هنا ابن رشد بين الاختراع الخلقى الذى هو من فعل الله ، والاختراع الإنسانى

الذى يتم لى تخلق ما خلق الله .

(٢) لى « س » : يتبع

فهذان الدليлан مما دليلا الشرع . وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المقصية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة فذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى . وذلك أن الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع : إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع ، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً .

فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية / فقط فمثل قوله تعالى : « ألم نجعل
الأرض مهاداً والجبال أوتاداً ، إلى قوله « وجنات ألفافاً ، ومثل قوله :
« تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقرأ منيراً ،
ومثل قوله تعالى : « فلينظر الإنسان إلى طعامه ، الآية . ومثل هذا كثير
في القرآن .

وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى : « فلينظر
الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ، ومثل قوله تعالى : « أفلا ينظرون
إلى الإبل كيف خلقت ، الآية ، ومثل قوله تعالى : « يا أيها الناس ضرب
مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو
اجتمعوا له . ومن هذا قوله تعالى ، حكاية عن قول إبراهيم : « إني
وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض ، إلى غير ذلك من الآيات
التي لا تحصى .

وأما الآيات التي تجمع الداللتين فهي كثيرة أيضاً ؛ بل هي الأكثر ،
مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ،
إلى قوله : « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون . ، فإن قوله « الذي خلقكم
والذين من قبلكم ، تنبيه على دلالة الاختراع ، وقوله : « الذي جعل لكم
الأرض فراشاً والسماء بناء ، تنبيه على دلالة العناية . ومثل هذا قوله تعالى :

« وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون ، ،
وقوله تعالى : « الذين [يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم] و
يتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا
سيحانك فقنا عذاب النار » (١) وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى
يوجد فيها التوهان من الدلالة .

فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة
١ / ٢٧ وجوده ، ونههم على ذلك بما جعل في فطرم من إدراك هذا المعنى . وإلى
هذه القطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى : « وإذا
أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ، إلى قوله : « قالوا بلى شهدنا ، ،
ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله في الإيمان به ، وامتنال
ما جاءت به رسله ، أن يسلك هذه الطريقة ، حتى يكون من العلماء الذين
يشهدون لله بالربوبية ، مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له ، كما قال
تبارك وتعالى : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً
بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم . ، ومن دلالة الموجودات من هاتين
الجهتين عليه هو التسييح المشار إليه في قوله تبارك وتعالى : « وإن من شيء
إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم . ،

فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين
الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وتبين أن هاتين الطريقتين هما
بأعيانها طريقة الخواص ، وأعني بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور . وإنما
الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل ، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة
العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس .
وأما العلماء ، فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ،

(١) سقط هذا الجزء في جميع النسخ الخطر : سورة آل عمران . آية ١١٩ .

أعنى من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء إن الذى أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة . وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هى الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهى التى جاءت بها الرسل ، ونزلت بها السكتب . والعلماء ليس يفضلون الجمهور فى هذين الاستدلالتين من قبل السكثرة فقط ؛ بل ومن قبل / التعمق فى معرفة الشيء الواحد نفسه . فإن مثال الجمهور فى النظر إلى الموجودات مثالهم فى النظر إلى المصنوعات التى ليس عندهم علم بصنعتها . فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ، وأن لها صانعاً موجوداً . ومثال العلماء فى ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التى عندهم علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها . ولا شك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع ، من جهة ما هو صانع ، من الذى لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط . وأما مثال الدهرية فى هذا ، الذين جحدوا الصانع سبحانه ، فقال من أحسن مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات ؛ بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والامر الذى يحدث من ذاته . (١)

(١) يحتوى المخطوط ١٥ على زيادة فى الورقة رقم ٢٦ . وهى فقرة منسوسة على ابن رشد ، ولا موضع لها هنا ؛ إذ هى خاصة بمسألة الجسمية - وهل أثبتها القرآن أم نفاها .

[الفصل الثاني]

القول في الوحدةانية

فإن قيل : فإن كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود الخالق سبحانه فما طريق وحدانيته الشرعية أيضاً ، وهي معرفة أنه لا إله إلا هو ، فإن هذا الذي هو معنى زائد على الإيجاب التي ^(١) تضمنت هذه الكلمة ، والإيجاب قد ثبت في القول المتقدم ، فما يطلب بثبوت النفي ؟ قلنا : أما نفي الألوهية عن سواه فإن طريق الشرع في ذلك هي الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز ، وذلك في ثلاث آيات : إحداها قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، والثانية قوله تعالى : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون » ، والثالثة قوله تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون ^(٢) » إذا لا يتفوا إلى ذي العرش سيلا .

١/٣٣ / فاما الآية الأولى فدلالها مفروزة في القطر بالطبع ؛ وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان مسكان كل واحد منهما فعله فعل ^(٣) صاحبه ، أنه ليس يمكن أن يكون عن تديرهما مدينة واحدة ؛ لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد . فيجب ضرورة - إن فعلا معا - أن تفسد المدينة الواحدة ؛ إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلا ؛ وذلك منتف في صفة الألوهة . فإنه متى اجتمع فعلا من نوع

(١) هكذا في جميع النسخ ساعدا « ١ » لها : التي .

(٢) في س : تقولون : ~~يصفون~~ .

(٣) في نسخة : ولا : غير فعل .

واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة^(١). [هذا]^(٢) معنى قوله سبحانه :
« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا . »^(٣)

وأما قوله : « إذا لذهب كل إله بما خلق »^(٤) فهذا رد منه على من
يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال ، وذلك أنه يلزم في الآلهة المختلفة الأفعال
التي لا يكون بعضها مطيعاً لبعض ، ألا يكون عنها موجود واحد . ولما كان
العالم واحداً وجب ألا يكون موجوداً عن آلهة متفننة^(٥) الأفعال .

وأما قوله تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذى
العرش سبيلاً »^(٦) فهى كالآية الأولى ، أعنى أنه برهان على امتناع إلهين
فعلهما واحد . ومعنى هذه الآية أنه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد
العالم وخلقه غير الإله الموجود ، حتى تكون نسبتته من هذا العالم نسبة
الخالف له ، لوجب أن يكون على العرش معه . فكان يوجد موجودان
متماثلان ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة . فإن المتثلين لا ينسبان إلى
محل واحد نسبة واحدة ؛ لأنه إذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب ، أعنى
لا يجتمعان في النسبة إلى محل واحد ، كما لا يخلان في محل واحد ، إذا كانا
بما شأنها أن يقوموا بالمحل ، وإن كان الأمر / في نسبة الإله إلى العرش ضد ٣٣/ب
هذه النسبة ، أعنى أن العرش يقوم به ، لا أنه يقوم بالعرش . ولذلك قال
الله تعالى : « وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما . » فهذا
هو الدليل الذى بالطبع والشرع في معرفة الوحدةانية . وإنما الفرق بين
العلماء والمجهور في هذا الدليل أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون

(١) في « ١ » زيادة وهى : « أو تافى القل » فإن « قبل الواحد لا يصدر إلا عن واحد فهذا الخ »

(٢) سقطت في نسخة « س » .

(٣) الأنبياء : آية ٢٢ .

(٤) المؤمنون : آية ٩١ .

(٥) في نسخة « س » مشينة .

(٦) الإسراء : آية ٤٢ .

أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك . ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى في آخر الآية : وسبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً تسبيح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا نفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً .

وأما ما تتكلفه الأشعرية من الدليل الذى يستنبطونه من هذه الآية ، وهو الذى يسمونه دليل المانعة^(١) فثبته ليس يجرى مجرى [الأدلة الطبيعية والشرعية . أما كونه ليس يجرى مجرى]^(٢) الطبع فلأن ما يقولون فى ذلك ليس برهاناً . وأما كونه لا يجرى مجرى الشرع فلأن الجمهور لا يقدرّون على فهم ما يقولون من ذلك ، فضلاً عن أن يقع لهم به إقناع ، وذلك أنهم قالوا : لو كانا اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا ، وإذا اختلفا لم يحل ذلك من ثلاثة أقسام لأربع لها : إما أن يتم مرادهما جميعاً ، وإما ألا يتم مراد واحد منهما ، وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر — قالوا ويستحيل ألا يتم مراد واحد منهما ؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجوداً ولا معدوماً . ويستحيل أن يتم مرادهما معاً ؛ لأنه كان يكون العالم موجوداً معدوماً . فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد ، ويبطل مراد الآخر . فالذى بطلت إرادته عاجز ، والعاجز / ليس بإله .

وجه الضعف فى هذا الدليل أنه كما يجوز فى العقل أن يختلفا ، قياساً على المريدن فى الشاهد ، يجوز أن يتفقا ، وهو البقى بالآلهة من الخلاف ؛ وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صائعين^(٣) اتفقا على صنع مصنوع . وإذا كان هذا هكذا فلا بد أن يقال إن أفعالهما^(٤) ، ولو اتفقا ، كانت

(٢) سقط فى ١٥

(٤) فى نسخة س : أفعالهم

(١) فى ١٥ التام .

(٣) فى س : الصائعين

تتعاون لورودها على محل واحد ؛ إلا أن يقول قائل : فاعمل هذا بفعل بعضاً والآخر بعضاً ، ولعلهما يفعلان على المدالة ، إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور . والجواب في هذا لمن يشكك من الجدليين في هذا المعنى أن يقال : إن الذى يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل ، فيعود الأمر إلى قدرتهما على كل شيء . فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا ، وكيفما كان تعاون الفعل . وأما التداول فهو نقص في حق كل واحد منهما . والأشبه أن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين : فإذا العالم واحد فالفاعل واحد . فإن الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد . فإذا ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى : « وعلما بعضهم على بعض » من جهة اختلاف الأفعال فقط ؛ بل ومن جهة اتفاقها . فإن الأفعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد ، كما تتعاون الأفعال المختلفة . وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون ، وإن كان قد يوجد في كلام أبي المعالى شارة إلى هذا الذى قلناه .

وقد يدل ذلك على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية أن المحال الذى أنضى إليه [دليلهم غير المحال الذى أنضى إليه]^(١) الدليل المذكور في الآية . وذلك أن المحال الذى أنضى إليه الدليل الذى زعموا أنه دليل الآية / هو أكثر من محال واحد ؛ إذ قسموا الأمر بـ ٣/ب إلى ثلاثة أقسام ، وليس في الآية تقسيم . فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل ، ويعرفونه هم ، في صناعاتهم ، بدليل السبر والتقسيم . والدليل الذى في الآية هو الذى يعرف في صناعة المنطق بالشرطى المتصل ، وهو غير المنفصل . ومن نظر في تلك الصناعات أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين .

(١) سقط في « ب » .

وأيضاً ، فإن المحالات التي أفضى إليها دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ؛ وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم : إما لا موجوداً [ولا معدوماً ؛ وإما أن يكون موجوداً] ^(١) معدوماً ؛ وإما أن يكون الإله عاجزاً مغلوباً . وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد ، والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلاً على الدوام ، وإنما حلفت الاستحالة فيه في وقت مخصوص ، وهو أن يوجد العالم فاسداً في وقت الوجود . فكأنه قال : « لو كان فيهما آلهة إلا الله ، لوجد العالم فاسداً في الآن ، ثم اسئني أنه غير فاسد ، فوجب ألا يكون هنالك إلا إله واحد . »

فقد تبين من هذا القول الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ، وفي الإلهية عن سواء . وهما المعنيان اللذان تضمنها كلمة التوحيد ، [أعني لا إله إلا الله ، فمن نطق بهذه الكلمة] ^(٢) ، وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما . بهذه الطريق التي وصفنا ، فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الإسلامية . ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة ، وإن صدق بهذه الكلمة ، فهو مسلم مع المسلم الحقيقي بإشراك الاسم .

(١) سقط ن : « ا »

(٢) سقط ن : « ا »

الفصل الثالث

في الصفات

١٣٠ / وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف / الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان ، وهي سبعة ^(١) : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

أما ^(٢) العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى : « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » ، ووجه الدلالة أن المصنوع يدل - من جهة الترتيب الذي في أجزائه ، أعني كون صنع بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع - أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية ، فوجب أن يكون عالماً به . مثال ذلك أن الإنسان إذ نظر إلى البيت فادرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط ، وأن الحائط من أجل السقف ، فبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء .

وهذه الصفة هي صفة قديمة ؛ إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتاً ما ، لكن ليس يفيض أن يتعق في هذا ، فيقال ما يقول المتكلمون ^(٣) : لأنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم . فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم بالمحدث ، في وقت عدمه وفي وقت وجوده ، علماً واحداً . وهذا أمر غير معقول ؛ إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للوجود . ولما كان الوجود نارة يوجد فعلاً ، ونارة يوجد قوة ، وجب

(١) في نسخة «د» : سبع

(٢) في «د» ول «أ» وفي نسخة مولد : وثلاً .

(٣) في س : يقوله

أن يكون العلم بالوجودين مختلفاً ؛ إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل . وهذا شيء لم يصرح به الشرع ؛ بل الذي صرح به خلافه ، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها ، كما قال تعالى : « وما تسقط / من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب / ٣/ب ولا يابس إلا في كتاب مبين . » فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون [على أنه سيكون ، وعالم بالشيء إذا كان على] (١) أنه قد كان ، وعالم بما قد تلف أنه قد تلف في وقت تلفه (٢) . وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع . وإنما كان هذا هكذا لأن اليهود لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى .

وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة إلا أنهم يقولون إن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث ، والبارئ سبحانه لا يقوم به حادث ؛ لأن ما لا ينفك عن الحوادث زعموا حادث . (٣) وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة . فإذا الواجب أن تقر هذه القاعدة على ماوردت ، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا يعلم محدث ولا يعلم قديم ؛ فإن هذه بدعة في الإسلام ، وما كان ربك نسياً (٤)

وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم ؛ وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة ، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب . وما قالوه في ذلك صواب .

(١) سقط في « ب » (٢) في نسخة : « تلاه » (٣) في « ا » ؛ أنه حادث ..

(٤) في « ا » زيادة ، وهي : « والقي يقال لغراس أن العلم القديم لا يشبه العلم المحدث . وأما العلم القديم فيجب فيه اتحاد هذه العلوم ؛ لأن انتفاء العلم عنه يما يحدثه من هذه الموجودات الثلاث محال . فقد وقع اليقين بملء سبحانه بها ، وانتمى التكليف ؛ إذ التكليف يوجب تعميبه العلم القديم بالعلم المحدث . »

وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافه بها ؛ إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له . وكذلك من شرطه أن يكون قادراً . فاما أن يقال إنه مرید للأمر المحدثه إرادة قديمة فبدعة ، وشيء لا يعقله العلماء ، ولا يقع الجمهور ، أعني الذين بلغوا مرتبة الجدل ؛ بل ينبغي أن يقال إنه مرید لكون الشيء في وقت كونه ، وغير مرید لكونه ١/٣٦ في غير وقت كونه ، كما قال تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » . فإنه ليس عند الجمهور ، كما قلنا ، شيء يضطرم إلى أن يقولوا إنه مرید للحدوثات إرادة قديمة ، إلا ما نوهه المستكلمون من [أن] (٣) الذي تقوم به الحوادث حادث . (٤)

• • •

فإن قيل فصفة الكلام من أين تثبت له [قلنا ثبت له] (٥) من قيام صفة العلم به ، وصفة القدرة على الاختراع . فإن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المستكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه [أو يصير المخاطب بحيث يكشف له ذلك العلم الذي في نفسه] (٦) وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل . وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيق ، أعني الإنسان ، يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فكم بالحرى أن يكون ذلك واجبا في الفاعل الحقيقي ؛ ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد ، وهو أن يكون بواسطة ، وهو اللفظ . وإذا كان هذا هكذا وجب أن

(١) سقطت في نسخة «س» (٢) في غلطوط «ا» زيادة في ورقة ٣٢ . وأسلوبها ليس أسلوب ابن رشد . واسكن متاعها يطق مع آرائه بدليل قوله : « وإنما طور الطاء في هذا المقام أن يقوم البرهان بعدم أن هناك إرادة غير مكينة » لا يقال عنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث ، ولا إرادة حادثة مثل التي في الشاهد ؛ بل هي إرادة القول الإنسانية مقصورة من تسكينها ، كما هي مقصورة عن تسكين سائر الصفات التي وصف بها نفسه ... »

(٣) سقط في «ب» . (٤) سقط في «ب» .

يكون هذا الفعل من الله تعالى ، في نفس من اصطفى من عباده ، بواسطة ما
إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظاً ولا بد مخلوقاً له ؛ بل قد يكون بواسطة
ملك ، وقد يكون وحياً ، أى بغير لفظ [يخلقه ؛ بل يفعل فعلاً في السامع
ينكشف له به ذلك المعنى . وقد يكون بواسطة لفظ ^(١) يخلقه الله في سمع
المختص بكلامه سبحانه . وإلى هذه ^(٢) الاطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى :
« وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا
فيوحي ما يشاء » . فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى إليه
بغير واسطة لفظ يخلقه ؛ بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس
المخاطب ، كما قال تبارك وتعالى : « فكان قاب قوسين أو أدنى / فأوحى إلى عبده ^(٣) / ما أوحى » . ومن وراء حجاب ، هو الكلام الذى يكون بواسطة ألفاظ
يطلقها [الله] ^(٤) في نفس ^(٥) الذى اصطفاه بكلامه . وهذا هو كلام حقيقى ،
وهو الذى خص الله به موسى . ولذلك قال تعالى : « وكلم الله موسى
تكليماً » . وأما قوله : « أو يرسل رسولا » ^(٦) فهذا هو القسم الثالث ،
وهو الذى يكون منه بواسطة الملك ، وقد يكون من كلام الله ما يلقه به الله
بإلى العلماء الذين هم ورثة الانبياء بواسطة ^(٧) البراهين . وبهذه الجهة صح عند
العلماء أن القرآن كلام الله .

فقد تبين لك أن القرآن الذى هو كلام الله قديم ، وأن اللفظ الدال
عليه مخلوق له سبحانه ، لا لبشر . وبهذا باين لفظ القرآن الالفاظ التى ينطق
بها في غير القرآن ، أعنى أن هذه الالفاظ هى فعل لنا بإذن الله . والالفاظ
القرآن هى خلق الله . ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ،
ولا يفهم كيف يقال في القرآن إنه كلام الله . وأما الحروف التى في

(١) إسقط في ١٥ : (٢) في نسخة س : هذا (٣) سقطت في نسخة « س »
(٤) في ١٥ : سمع (٥) في ١٥ : فيوحي (٦) في النسخ الأخرى : بواسطة

المصحف فإنما هي من صنعنا بإذن الله . وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله ، وعلى المعنى الذى ليس بمخلوق . ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى ، أعنى لم يفصل الأمر ، قال إن القرآن مخلوق . ومن نظر إلى المعنى الذى يدل عليه اللفظ قال إنه غير مخلوق ، والحق هو الجمع بينهما .

والأشعرية قد نفوا أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام ؛ لأنهم تخيلوا أنهم إذا سلبوا هذا الأصل وجب أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه . ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذى يقوم^(١) الكلام بذاته ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلاً للكلام بذاته ، فتسكون ذاته محلاً للحوادث . فقالوا المتكلم / ليس فاعلاً للكلام . وإنما هي صفة قديمة لذاته ، كالعلم وغير ذلك . وهذا يصدق على كلام النفس ، ويكذب على الكلام الذى يدل على مافى النفس ، وهو اللفظ .

والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو مافله المتكلم قالوا إن الكلام هو اللفظ فقط . ولهذا قال هؤلاء إن القرآن مخلوق . واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه أن يقوم بفعله . والأشعرية تسميك بأن من شرطه أن يقوم بالتكلم . وهذا صحيح فى الشاهد فى الكلامين معاً ، أعنى كلام النفس واللفظ الدال عليه . وأما فى الخالق فكلام النفس هو الذى قام به . فاما الدال عليه فلم يقم به سبحانه . فالأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام بإطلاق قائماً بالتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام . بإطلاق . والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق أنكرت كلام النفس . وفى قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل ، على ما لاح لك من قولنا .

* * *

(١) فى نسخة س: يقول ، وهو مصحوب إذ يقول . فليس من شرطه أن يقوم بفعله

وأما صفتا^(١) السمع والبصر [فإنما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر]^(٢) يختصان بعمان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل . ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع وجب أن يكون له هذان الإدراكان . فواجب أن يكون عالماً بمدركات البصر وعالماً بمدركات السمع ؛ إذ هي مصنوعات له . وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له . وبالجملة فلا يدل عليه اسم الإله واسم المعبود فيقتضى أن يكون مدركا بجميع^(٣) الإدراكات ؛ لأنه / من حيث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له . ٢٧/ب
كما قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تعبدوا ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنكم شيئا ، وقال تعالى : « اتعبدون من دون الله مالا يغنيكم شيئا ولا يضركم . » فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه ، ويسمى به ، هو القدر الذي نص الشرع أن يعلمه الجمهور ، لا غير ذلك .

ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن هذه الصفات : هل هي الذات أم زائدة على الذات ، أي هل هي صفة نفسية أو صفة معنوية ؟ وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها ، لالقيام معنى فيها زائد على الذات ، مثل قولنا واحد وقديم . والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها . فإن الأشعرية يقولون إن هذه الصفات هي صفات معنوية ، وهي صفات زائدة على الذات . فيقولون إنه عالم يعلم زائد على ذاته ، وحى بخلق زائدة على ذاته ، كالحال في الشاهد . ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسما ؛ لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهذه هي حال الجسم . وذلك أن الذات لا بد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها والصفات

(١) في «س» : صفة . (٢) سقط في «ب» . (٣) في «ا» : للجميع .

قائمة بها ، أو يقولوا إن كل واحد منها قائم بنفسه فالألمة كثيرة . وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقاليم ثلاثة : أقاليم الوجود والحياة والعلم . وقد قال تعالى في هذا : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة » ، وإن قالوا أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته فقد أوجبوا أن يكون جوهراً وعرضاً ؛ لأن الجوهر هو القائم بذاته ، والعرض هو القائم بغيره ، والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة .

١/٢٨ وكذلك قول المعتزلة في هذا / الجواب « إن الذات والصفات شيء واحد ، هو أمر بعيد من المعارف الأول ؛ بل يظن أنه مضاد لها . وذلك أنه يظن أنه من المعارف الأول أن العلم يجب أن يكون غير العالم ، وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم ، إلا لو جاز أن يكون أحد المضامين قرينة ، مثل أن يكون الأب والابن معنى واحداً بعينه . فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والنصر يح به بدعة وهو أن بضال الجمهور أخرى منه أن يرشدكم (١) وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الأول سبحانه ؛ إذ ليس عندهم برهان ، ولا عند المتكلمين ، على نفي الجسمية عنه ؛ إذ نفي الجسمية عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم . وقد بينا في صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم برهان على ذلك [وأن الذين (٢) عندهم برهان على ذلك] (٣) هم العلماء .

ومن هذا الموضع ذل النصارى . وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف . وأنها جواهر ، لا قائمة بغيرها ؛ بل قائمة بنفسها كالذات ، واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هما صفتان : العلم والحياة . قالوا فالإله واحد

(١) بطلان رشد في الواقع إلى رأى المعتزلة ، وسوف يصرح به في كتاب تهاوت التهاوت . انظر كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد — القسم ثانى — فصل الأول ، الفقرة الثالثة من ص ١٣٨ إلى ص ١٤٨ .

(٢) صفح ١٤٦ ب

(٣) في « د » : الذى

من جهة ، ثلاثة من جهة ، يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحى وعالم : وهو واحد من جهة أن مجموعها شيء واحد . فهنا ثلاثة مذاهب : مذهب من رأى ^(١) أنها نفس الذات ولا كثرة هنالك ، ومذهب من رأى الكثرة ، وهؤلاء قسمان : منهم من جعل الكثرة [كثرة] ^(٢) قائمة بذاتها ، ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها ، وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع . وإذا كان هذا هكذا فإذا الذى ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما يصرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها ، دون تفصيل / الأمر ٣٨/ب فيها هذا التفصيل ؛ فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلا . وأعنى هنا بالجمهور كل من لم يمتنع بالصنائع البرهانية ، وسواء كان حصلت له صنعة الكلام أو لم تحصل له . فإنه ليس فى قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ؛ إذ أعنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية . وليس فى قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق فى هذا . فقد تبين من هذا القول القدر الذى صرح به للجمهور من المعرفة فى هذا ، والطرق التى سلكت بهم فى ذلك . ^(٣)

(١) و نسخة م : وأ . (٢) توجد نسخة « م » .

(٣) فى « ١ » زيادة : « وأن العرف الذى سلكه الناس فى هذه الأخياء وزعموا أنها من أصل الشرع ليست من أصل الشرع ؛ بل هى مسكونة فى الشرع » .

الفصل الرابع

في معرفة التنزيه

وإذا قد تقرر من هذا ^(١) المناهج التي سلكها الشرع في تعليم الناس أولاً وجود الخالق سبحانه ، والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانياً ، والتي سلكها ثالثاً في معرفة صفاته ، والقدر الذي صرح به من ذلك في جلس جلس من هذه الأجناس ، وهو القدر الذي [إذا] ^(٢) زيد فيه أو نقص أو حُرف أو أوّل لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع — فقد بقي علينا أن نعرف أيضاً الطرق التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرح به من ذلك ، والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار . ثم نذكر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله ، والقدر الذي سلك بهم من ذلك . فإذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه .

فتقول : أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضاً في غير ما آية من الكتاب العزيز ؛ وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » وهو السميع البصير . وقوله « أفن يخلق ١/ ٣٩ كن لا يخلق » ^(٣) هي برهان قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » . وذلك / أنه من المغرور في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون : « ما على غير صفة الذي لا يخلق شيئاً » ، [أو على صفة غير شبيهه بصفة الذي لا يخلق شيئاً] ^(٤)

(١) في نسخة «موال» وفي طبعة مصر : هذه .

(٢) توجد في مخطوط « ١ » فقط .

(٣) في « ١ » زيادة وهي : « أفن لا يخلق كن لا يخلق أفلا تذكرون . والآية الأولى هي نتيجة . وهذه الثانية برهانية ، أعني أن قوله تعالى « أفن يخلق كن لا يخلق » برهان قوله : « ليس كمثله شيء » .

(٤) سقط في « ب » .

والإلّا كان من يخلق ليس بخالق . فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق : إما منتفية عن الخالق ، وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق . وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا ، وهو الإنسان ، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك . وهذا هو معنى قوله عليه السلام : « إن الله خلق آدم على صورته » .

وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق ، وصرح بالبرهان الموجب لذلك ، وكان نفي المماثلة يفهم منه شيان : أحدهما أن بعدم الخالق كثيراً من صفات المخلوق ؛ والثاني (١) أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل مما لا يتناهى في العقل . فليتظر فيها صرح به الشرع من هذين الصنفين وما يستبكت عنه ، وما السبب الحكيم في سكوتها؟ فنقول : أما ما صرح الشرع به من نفي صفات المخلوق عنه فإما كان ظاهراً من أمره أنه من صفات النقص . ففيها الموت ، كما قال تبارك وتعالى : « وتوكل على الحي الذي لا يموت » ، ومنها النوم وما دونه مما يقتضى الغفلة والسبوع عن الإدراكات والحفظ للموجودات ، وذلك مصرح به في قوله تعالى : « لا تأخذه سنة ولا نوم » ، ومنها النسيان والخطأ ، كما قال تعالى : « [عليها عند ربى] (٢) في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى » ، والوقوف على انتفاء هذه النقص هو قريب من العلم الضروري . وذلك أن ما كان قريباً / ٣٩ ب من هذه من العلم الضروري فهو الذي صرح الشرع بنفيه عنه سبحانه ، وأما ما كان بعيداً عن المعارف الأولى الضرورية فإنما نبه عليه ، بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس ، كما قال تعالى في غير ما آية من الكتاب :

(١) في جميع النسخ الأخرى : « الثاني » . (٢) سقطت خطوط « س » .

« ولكن أكثر الناس لا يعلمون » ، مثل قوله تعالى : « خالق السموات والأرض أكبر من خلق الناس » ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون » ، ومثل قوله تعالى : « فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » . فإن قيل : فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه ، أعني الدليل الشرعي ، قلنا : الدليل عليه ما ظهر من أن الموجودات محفوفة لا يتخللها اختلال ولا فساد . ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلت الموجودات . وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه ، فقال تعالى : « إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده » [(١) الآية] ، وقال تعالى : « ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم » .

[القول في صفة الجسمية]

فإن قيل : لما تقول في صفة الجسمية : هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنها ، فنقول : إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها ، [وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها] (٢) ؛ وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليد في غير ما آية من الكتاب العزيز . وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق ، كما فضله في صفة القدرة والإرادة ، وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق ؛ إلا أنها في الخالق / آتم وجوداً . ولهذا صار كثير من أهل

الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام . وعلى هذا الحنابلة ، وكثير من تبعهم .^(١)

والواجب عندى في هذه الصفة^(٢) أن يُجرى فيها على منهاج الشرع ، فلا يصرح فيها بنفى ولا إثبات^(٣) ، ويحاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى : « ليس كمثل شيء » وهو السميع البصير ، وينهى عن هذا السؤال ؛ وذلك لثلاثة معان :

أحدها أن إدراك هذا المعنى^(٤) ليس هو قريباً من المعروف بنفسه ، برتبة واحدة ، ولا رتبتين ولا ثلاث . وأنت تبين ذلك من الطريق التى سلكها المتكلمون في ذلك . فإنهم قالوا إن الدليل على أنه ليس بجسم أنه قد تبين أن كل جسم محدث . وإذا استلوا عن الطريق التى منها يوقف على أن كل جسم محدث سلكوا في ذلك الطريق التى ذكرناها من حدوث الأهراس ، وأن ما لا يتجرى عن الحوادث حادث . وقد تبين لك من قولنا إن هذه الطريق ليست رهانية ، ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها . وأيضاً فإن ما يضعه هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية ، بدليل إقفاء الحدوث عنه . فهذا هو السبب الأول في أن لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم .

وأما السبب الثانى فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس ، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم . فإذا قيل لهم إن ههنا موجوداً ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل ، فصار عندهم من قبيل

(١) توجد هنا زيادة في نسخة « ا » ، وهى ركيكة ، وليست من أسلوب ابن رشد ، ولا تحتوى على معنى جديد .

(٢) في « ا » زيادة هى : « قبل أن يصرح الفرق الفاضلة بانباتها . »

(٣) هذا هو مذهب السلف (٤) في « ا » زيادة هى : « أعني أنه ليس بجسم الذى هو الحق »

المعدوم ، ولا سيما إذا قيل إنه لا خارج العالم ولا داخله ، ولا فوق ولا أسفل ، ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا ^(١) الجسمية في الطائفة / إ.ب التي فتنها عنه سبحانه أنها ملثية ، واعتقد ^(٢) الذين ففوها ^(٣) في المثبتة أنها مكثرة .

وأما السبب الثالث فهو إذا صرح بنفي الجسم عرضت في الشرع شكوك كثيرة ، مما يقال في المعاد وغير ذلك . فمنها ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة . وذلك أن الذين صرحوا بنفيها فرقتان : المعتزلة والأشعرية . فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد إلى أن نفوا الرؤية . وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين ، ففسر ذلك عليهم ، ولجأوا في الجمع إلى أقاويل سوفسطائية سترشد إلى الوهن الذي فيها عند الكلام في الرؤية . ومنها أنه يجب انتفاء الجهة ، في بادي الرأي ، عن الخالق سبحانه أنه ليس بجسم ، فترجع الشريعة من مشابهة . وذلك أن بعث الأنبياء اتبني على أن الوحي نازل لإلهم من السماء . وعلى ذلك انبثت شريعتنا هذه ، أهي أن الكتاب العزيز نزل من السماء ، كما قال تعالى : « إنا أنزلناه في ليلة مباركة . » وانبني نزول الوحي من السماء على أن الله في السماء ، وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء ، وتصعد إليها ، كما قال تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح ، وقال تعالى : تعرج الملائكة والروح إليه ، » وبالجملة جميع الأشياء التي تلزم الثقاتلين بنفي الجهة ، على ما سذكروه بعد عند التكلم في الجهة . ومنها أنه إذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة . فإذا صرح بنفي هذا عمر ما جاء في صفة الحشر ، من أن الباري يطلع على أهل الحشر ، وأنه الذي يتولى حسابهم ، كما قال تعالى : وجاء ربك والملك صفاً صفاً .

(٢) في « دس » : ~~المتن~~

(١) في « ١٥ » التي أثبت

(٣) في « ١٥ » اعتقدوا التي فتنها .

وذلك بصعب تأويل حديث النزول المشهور، وإن كان التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر مع أن ما جاء في الحشر متواتر في الشرع. / ١١١

فيجب ألا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر؛ فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حملت على ظاهرها. وأما إذا أولت فإنما يؤول الأمر فيها إلى أحد أمرين: إما أن يسلب التأويل على هذه وأشياء هذه في الشريعة، فتتمزق الشريعة كلها، وتبطل الحكمة المقصودة منها؛ وإما أن يقال في هذه كلها إنها من المتشابهات. [وهذا كله بطلان للشريعة ومحولها من النفوس، من غير أن يشعر الفاعل لذلك. بعظيم ما جناه على الشريعة] (٢)، مع أنك إذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء تجدوها كلها غير برهانية؛ بل الظواهر الشرعية أقنع منها، أعني أن التصديق بها أكثر. وأنت تثبت ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي [الجسمية]. وكذلك تبين ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي [الجهة] (٣) على ما سنقول به بعد.

وقد يدل ذلك على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة [للجمهور]، أن لمكان انتفاء هذه الصفة (٤) عن النفس، أعني الجسمية، لم يصرح الشرع للجمهور بما هي النفس، فقال في الكتاب العزيز: «يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا»، وذلك أنه يصير قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجمم. ولو كان انتفاء هذه الصفة بما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل، صلى الله عليه وسلم، في محاجة الكافر، حين قال له: «رب الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت، الآية؛ لأنه كان يكتفي بأن يقول له: أنت جسم

(١) في «أ» و«ب» نسخة «مؤول»؛ وكذلك. (٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «ب».

(٤) سقط في «ب».

واقه ليس بجسم ؛ لأن كل جسم محدث ، كما تقول الأشعرية . وكذلك كان
يكسني موسى ، عليه السلام ، عند حاجته لفرهون في دعواه الإلهية .^(١)
وكذلك كان يكسني صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال / في إرشاد المؤمنين / ب /
إلى كذب ما يدعيه من الربوبية من أنه جسم واقه ليس بجسم ؛ بل قال عليه
السلام [في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية]^(٢) ، : « إن ربكم
ليس بأعور » . فاكسني بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة النافسة التي
ينبغي ، عند كل أحد ، وجودها ، ببديهة العقل ، في الباري سبحانه .^(٣)
فهذه كلها ، كما تراه ، بدع حادثة في الإسلام هي السبب فيما عرض فيه
من الفرق التي أبنا المصطفى أنها ستفترق أمتة إليها . -

فإن قال قائل : فإذا لم يصرح الشرع بالجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير
جسم فما عسى أن يجابوا في جواب ما هو ؟ فإن هذا السؤال طبعى للإنسان ،
وليس يقدر أن ينفك عنه ؛ ولذلك ليس يفتن الجمهور أن يقال لهم في موجود
واقع الاعتراف به ، أنه لا ماهية له ؛ لأن لا ماهية له لا ذات له .

قلنا الجواب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع ، فيقال لهم : إنه نور .
فإنه الوصف الذى وصف الله به نفسه في كتابه العزيز ، على جهة ما يوصف
الشيء بالصفة التي هي ذاته ، فقال تعالى : « الله نور السموات والأرض » .
وهذا الوصف وصفه النبي ، صلى الله عليه وسلم ، في الحديث الثابت .
فإنه جاء إنه قيل له عليه السلام : هل رأيت ربك ؟ قال نوراني أراه .
وفي حديث الإسراء أنه لما قرب ، صلى الله عليه وسلم ، من سدرة المنتهى
غشى السدرة من النور ما حجب بصره عن النظر إليها وإليه سبحانه .^(٤)

(١) في « ١ » : الألوية (٢) توجد هذه الزيادة في نسخة الأسكوريال .

(٣) زيادة في « ١ » : « وكذلك كان يكسني بنى العيسية في عجل بنى إسرائيل » .

(٤) حكنا في « ١ » . أما بقية النسخ فبما فيها « أولية سبحانه » .

وفي كتاب مسلم : إن الله حجاباً من نور لو كشف لاحترقت سيجات وجهه ما انتهى إليه بصره . وفي بعض روايات هذا الحديث ، سجين حجاباً من نور . ، ويبنى أن تعلم أن هذا المثال شديد المناسبة للخالق / سبحانه ؛ لأنه يجتمع [فيه] ^(١) أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه ، وكذلك الألفهام ، مع أنه ليس بجسم ، والموجود ^(٢) عند الجمهور إنما هو المحسوس ، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس ، والنور لما كان أشرف الموجودات وجب أن يمثل لهم به ^(٣) أشرف الموجودات . وهنا أيضاً سبب آخر وجب أن يسمى به نوراً ، وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم ، عند النظر إليه بالعقل ، هي حال الأبصار عند النظر إلى الشمس ؛ بل حال عيون الخفافيش . وكان هذا الوصف لا تقاً عند الصنفين من الناس ، وحقاً . وأيضاً فإن الله سبحانه وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها ، وكان النور مع الألوان هذه صفته ؛ أعنى أنه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا لها ، فبالحق ما سمى الله تبارك وتعالى نفسه نوراً . وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في الميعاد .

فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الأول الذي في هذه الشريعة ، في هذه الصفة ، وما حدث في ذلك من البدعة . وإنما سكنت الشرع عن هذه الصفة لأنه لا يعترف بوجود في الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك ببرهان أن في الشاهد موجوداً بهذه الصفة ، وهي النفس . ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس بما لا يمكن الجمهور لم يمكن فهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم . فلما حججوا عن معرفة اليقين ^(٤) علينا أنهم

(٢) في « د » وفي نسخة موالف . الوجود .

(١) سقط في « ا » .

(٣) في « ب » وفي نسخة موالف : يمثل به . (٤) في « ا » : النفس .

«جاءوا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه»^(١)

القول في الجمة

وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة ، من أول الأمر ، يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم / على نفيها متأخرو الأشعرية ، كآبي / المعالي ومن اقتدى بقوله . وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجمة ، مثل قوله تعالى^(٢) : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » ، ومثل قوله : « يدبر الأرض من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » ، ومثل قوله تعالى : « تعرج الملائكة والروح إليه » الآية ، ومثل قوله تعالى : « أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور » ، إلى غير ذلك من الآيات ، التي إن سلط عليها التأويل عاد الشرع كله مؤولا ،^(٣) وإن قيل فيها إنها من التشابهات عاد الشرع كله متشاهما ؛ لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء ، وأن منه نزل الملائكة بالوحي إلى النبيين ، وأن من السماء نزلت الكتب ، وإليها كان الإسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم ، حتى قرب من سدره المنتهى . وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك .

والشبهة التي قادت فقاة الجمة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجمة يوجب إثبات المسكان ، وإثبات المسكان يوجب إثبات الجسمية .

(١) توجد « ١ » زيادة في ورقة ٤٦ ، وهي مأخوذة من كلام سابق في ورقة ٢١ ، وهي ثمانية عشر سطرا .

(٢) زيادة في خطوط « ١ » : الرحمن على العرش استوى ، ومثل قوله تعالى : « وسبح كرسية السموات والأرض » ومثل قوله تعالى « الخ » .

(٣) لى س : مأولا .

ونحن نقول إن هذا كله غير لازم ؛ فإن الجهة غير المسكان . وذلك أن الجهة
هى : إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به ، وهى ستة ، وهذا نقول إن
للحيوان فوق وأسفل ، ويمينا وشمالا ، وأمام وخاف ؛ وإما سطوح
جسم آخر محيط بالجسم ذى الجهات الست . فأما الجهات التى هى سطوح
الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا . وأما سطوح الأجسام
المحيطة به فهى له مكان ، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان وسطوح
الفلك المحيطة بسطوح الهواء هى أيضاً مكان للهواء . وهكذا الأتلاك
بعضها محيط ببعض ومكان له . وأما سطح الفلك الخارجى فقد تبرهن أنه
١ / ١٢ ليس خارجه جسم ؛ لأنه لو كان (١) كذلك لوجب أن يكون خارج هذا
الجسم جسم آخر ، ويمر الأمر إلى غير نهاية . فإذا سطح آخر أجسام
العالم ليس مكاناً أصلاً ؛ إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم ؛ لأن كل ما هو
مكان يمكن أن يوجد فيه جسم . فإذا إن قام البرهان على وجود وجود
فى هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم . فالذى يمتنع وجوده هناك
هو عكس ما ظنه القوم ، وهو موجود هو جسم ، لا موجود ليس بجسم .
وليس لهم أن يقولوا : إن خارج العالم خلا . وذلك أن الخلا قد تبين ،
فى العلوم النظرية ، امتناعه ؛ لأن ما يدل عليه اسم الخلا ليس هو شيئاً
أكثر من أبعاد ليس فيها جسم ، أعنى طولاً وعرضاً وعمقاً . لأنه إن
رفعت الأبعاد عنه عاد عدما . وإن أنزل الخلا ، موجوداً لزم أن تكون
أعراض موجودة فى غير جسم . وذلك أن الأبعاد هى أعراض من باب
السكية ولا بد . ولكنه قيل فى الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة
أن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة . وذلك
أن ذلك الموضع ليس هو مكان ولا يحويه زمان ؛ وذلك أن كل ما يحويه

(١) طلبة مصر : ذلك كلفك .

الزمان والمكان فاسد . فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كان . وقد تبين هذا المعنى مما أقوله . وذلك أنه لما لم يكن ههنا شيء إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم ، وكان من (١) المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب إلى الوجود أعني أنه يقال إنه موجود ، أى في الوجود ؛ إذ لا يمكن أن يقال إنه موجود في العدم . فإن كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف ، وهو السموات . ولشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى : « ولخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون » . / وهذا كله يظهر على إتمام للعلماء الراسخين في العلم . (٢)

ب/٤٣ فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرح والعقل ، وأنه الذي جاء به الشرع ، واتبى (٣) عليه ، وأن إبطال هذه القاعدة لإبطال للشرائع ، وأن وجه العسر في تفهيم هذا المعنى ، مع نفي الجسمية ، هو أنه ليس في الشاهد مثال له . فهو يعينه السبب في أن لم يصرح بالشرح بنفي الجسم عن الخالق سبحانه ؛ لأن الجهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد ، مثل العلم ؛ فإنه لما كان في الشاهد شرطاً في وجوده كان شرطاً في وجود الصانع الغائب . وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ، ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون ، فإن الشرع يزجر عن طلب معرفته ، إن لم تكن بالجهور حاجة إلى معرفته ، مثل العلم بالنفس ، أو يضرب لهم مثلاً من الشاهد ، إن كان بالجهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم ، وإن لم يكن ذلك

(١) في ١٥ : كان .

(٢) يحتوي مخطوط ١٥ على زيادة ٩ أسطر في ورقة ٤٦ . وفي رأينا أنها من ناسخ المخطوط ، لأنها تشير إلى رأي الباطنية . وابن رشد ليس من هذه الطائفة .

(٣) في ١٥ : أيتها .

المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه . مثل كثير ، جاء في أحوال المعاد .

والشبهة الواقعة في نفي الجبة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور إليها ، لا سيما إذا لم يصرح لم بأنه ليس بجسم ، فيجب أن يمثل في هذا كله فعل الشرع ، ولا يتأول^(١) مالم يصرح الشرع بتأويله^(٢) .

والناس في هذه الأشياء في الشرع على ثلاث رتب : صنف لا يشعرون بالشكوك المعارضة في هذا المعنى ، وخاصة من تركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع . وهؤلاء هم الأكثر وهم الجمهور^(٣) . وصنف عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك ، ولم يقدرُوا على حلها ، وهؤلاء هم فوق العامة ودرن العلماء ، وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع ، وهم الذين ذمهم / الله تعالى . وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه .
فعل هذا المعنى ينبغي أن يفهم التشابه . ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثل ما يعرض لحزب البر مثلا ، الذي هو الغناء النافع لأكثر الأبدان ، أن يكون لأقل الأبدان ضارا ، وهو نافع للأكثر . وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للأكثر ، وربما ضرر بالأقل . ولهذا الإشارة بقوله تعالى : « وما يفضل به إلا الفاسقين » .

لكن هذا إنما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الأقل منها والأقل من الناس . وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الإعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد . فيعبر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات إليها ، وأكثرها شها بها . يعرض لبعض الناس

(١) في « أ » ب : « ولا يتأول » .

(٢) توجد في « أ » زيادة من التامع ، ولها يستفيد بها الإمام الهندي : «

(٣) في « أ » : « وصنف عرفوا حقيقة هذه الأعيان . وهم أفرادهم في العلم ، وهم الأقل

من الناس .

أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه ، فتلومه الخيرة والشك ، وهو الذى يسمى متفاسها فى الشرع . وهذا ليس بمرض العلماء ولا للجمهور ، وهم متفاس الناس بالحقيقة ؛ لأن هؤلاء هم الأصحاء ، والغذاء الملائم إنما يوافق أبدان الأصحاء . وأما أولئك فرضى . والمرضى هم الأقل . ولذلك قال تعالى : « فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة . » . وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام .

وأشد ما عرض على الشريعة من هذا النصف أنهم تأولوا كثيراً بما ظنوه ليس على ظاهره ، وقالوا إن هذا التأويل ليس هو المقصود به ، وإنما أتى الله به فى صورة التشابه ابتلاء لعباده واختباراً لهم . ونموذ باقه من هذا الظن باقه : بل نقول إن كتاب الله العزيز إنما جاء مسجوراً من جهة الوضوح والبيان : فإذا ما أبعد من مقصد الشرع من قال [فيما] (١) ليس بتشابه [نه متشابه . ثم إنه أول ذلك التشابه برعه ، وقال بجميع الناس إن فرضكم هو/ اعتقاد هذا التأويل ، مثل ما قالوه فى آية الاستواء على العرش ، /، /، /، وغير ذلك مما قالوا إن ظاهره متشابه .

وبالجملة فأكثر التأويلات التى زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع إذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان . ولا تفعل فعل الظاهر فى قبول الجمهور لها ، وعلمهم عنها . فإن [المقصود] (٢) الأول بالعلم فى حق الجمهور إنما هو العمل . فما كان أنفع فى العمل فهو أجدر . وأما المقصود بالعلم فى حق العلماء فهوا الأمران جميعاً ، أعنى العلم والعمل [

• • •

ومثال من أول شيئاً من الشرع ، وزعم أن ما أوله هو ما قصد الشرع ، وصرح بذلك التأويل للجمهور ، مثال من أتى إلى دواء قد ركبـه .

(٢) سقط فى «ب» .

(١) سقط فى «ب» .

حليب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر ، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم لرداءة مزاج كان به ليس يعرض إلا للأقل من الناس ، فزعم أن بعض تلك الأدوية التي صرح باسمه الطيب الأول في ذلك الدواء العام المنفعة المركب لم يرد به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان أن يُبدل بذلك الإسم عليه ، وإنما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة . فآزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم ، وجعل فيه يده الدواء الذي ظن أنه الذي قصده الطيب . وقال للناس : هذا هو الذي قصده الطيب الأول . فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه هذا المتأول . ففسدت به أُمُرُجة كثير من الناس فجاء آخرون شعروا بفساد أُمُرُجة الناس عن ذلك الدواء المركب ، فرأوا إصلاحه ، بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول ، فمرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الأول ، فجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثاني ، فمرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين . فجاء متأول رابع / ، فتأول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة ، فمرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الأمراض المتقدمة . فلما طال الزمان بهذا المركب الأعظم ، وسلط الناس التأويل على أدويته وغيرهما وبدلوا ما عرض منه للناس أمراض شتى ، حتى فسدت المنفعة المقصودة بهذا الدواء المركب في حق أكثر الناس . وهذه هي حال الفقرة (١) الحادثة في هذه الطريقة (٢) مع الشريعة ، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفقرة الأخرى ، وزعمت

أنه الذى قصده صاحب الشرع ، حتى تموزق الشرع كل عروق ، وبعد جدآ
عن موضعه الاول .

ولما علم صاحب الشرع ، صلى الله عليه وسلم ، أن مثل هذا يعرض ،
ولا بد ، فى شريعته قال : «ستفترق أمتى على اثنتين وسبعين فرقة كلها فى
الآثار (إلا واحدة) ، ، بمعنى بالواحدة التى سلكت ظاهراً الشرع ، ولم تؤوله
تأويلاً صرحت به للناس . وأنت إذا تأملت ما فى (١) هذه الشريعة ،
فى هذا الوقت ، من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبين أن هذا
المثال صحيح .

وأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج ، ثم المعتزلة ،
ثم الأشعرية ، ثم الصوفية ، ثم جاء أبو حامد (٢) فقام الوادى على القرى .
وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجهل ، وبآراء الحكمة ، على ما أدام
إليه فهمه ، وذلك فى كتابه الذى سماه «بالمقاصد» (٣) . فزعم أنه إنما ألف
هذا الكتاب للرد عليهم . ثم وضع كتابه المعروف «بتهاات الفلاسفة» ،
فكفرهم فيه فى مسائل ثلاث من جهة خرقهم فيها الإجماع كما زعم ،
وبدعهم فى المسائل ، وأتى فيه بجهل وشكوك وشبه عميرة أضلت
كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة . ثم قال فى كتابه
المعروف «بجواهر القرآن» : إن الذى أثبتته فى كتاب «التهاات» ،
أقارب لجديلة ، وإن الحق إنما أثبتته فى «المضنون» به على غير أهله . ،
ثم جاء فى كتابه المعروف «بمشكاة الأنوار» (٤) فذكر فيه مراتب المعارف

(٢) أبو حامد الغزالى .

(١) فى «أ» : ما مر فى

(٣) مقاصد الفلاسفة .

(٤) يبدو أن هذا الكتاب مطابع التلخيص ، وفيه قرأتان توجب أن يكون إسماعيلية ، مما يدعونا
إلى الشك فى نسبه إلى الغزالى .

بأنه ، فقال إن سائرهم مجربون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك
السماء الأولى ، وهو الذى صدر عنه هذا الحرك . وهذا تصريح منه
باعتقاد مذاهب الحكاء فى العلوم الإلهية ^(١) ، وهو قد قال ^(٢) فى غير
ما موضع : إن علومهم الإلهية هى تخمينات بخلاف الأمر فى سائر علومهم .
وأما فى كتاب المنقذ من الضلال ^(٣) ، فأنهى فيه على الحكاء وأشار
إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة ، وأن هذه المرتبة هى من جلس
مراتب الأنبياء فى العلم . وكذلك صرح بذلك بعينه فى كتابه الذى سماه
وبكيمياء السعادة . فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين ؛
فرقة انتدبت لزم الحكاء والحكمة ، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم
صرفه إلى الحكمة . وهذا كله خطأ ؛ بل ينبى أن يقر الشرع على ظاهره ،
ولا يصرح للجمهور بالجمع بينهما وبين الحكمة ؛ لأن التصريح بذلك هو تصريح
بتنازع الحكمة لهم ، دون أن يكون عندهم برهان عليها . وهذا لا يصلح
ولا يجوز ، أعنى أن يصرح بشئ من تنازع الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان
عليها ؛ لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ، ولا مع الجمهور
المتبعين لظاهر الشرع . فلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً ،
أعنى بالحكمة وبالشرع عند أناس ، وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين .
أما إخلاله بالشرعية فمن جهة إنصاحه فيها بالتأويل الذى لا يجب الإصاح به .
وأما إخلاله بالحكمة فلا إنصاحه أيضاً بمان لا يجب أن يصرح بها إلا فى
كتب البرهان . وأما حفظه للأمرين فلأن كثيراً من الناس لا يرى بينهما
تعارضاً من جهة الجمع الذى استعمل بينهما . وأكد هذا المعنى / بأن عرف

(١) والواقع أن النزاع عند أرسطى إلى حد كبير ، ففكرة الفيزي ، كما كان يرونها الفلاسفة

وإن سبتا .

(٢) فى ١٥٠ : وقد قال .

(٣) فى ١٥٠ : وأما فى كتابه الذى سماه بالمنقذ الخ .

وجه الجمع بينهما ، وذلك في كتابه الذي سماه « التفرقة بين الإسلام والزندقة » . وذلك أنه عدد فيه أصناف للتأويلات ، وقطع فيه على أن التأويل ليس بكافر ، وإن خرق الإجماع في التأويل . فإذا ما فعل من هذه الأشياء فهو ضار للشرع بوجه ، وللحكمة بوجه ، ولها ^(١) بوجه . وهذا الذي فعله هذا الرجل إذا رخص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعاً ، أي الحكمة والشرعة ، وأنه نافع لهما بالعرض . وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشرعة . وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما .

والصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور . وأما وقد وقع التصريح بالصواب أن تعلم الفرق من الجمهور التي ترى أن الشرعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها . وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها ، من الذين يتسبون للحكمة ، أنها ليست مخالفة لها . وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة ، أعني لا على كنه الشرعة ، ولا على كنه الحكمة ، وأن الرأي في الشرعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع في الشرعة لا من أصلها ، وإما رأي خطأ في الحكمة ، أعني تأويل خطأ عليها ، كما عرض في مسألة علم الجزئيات ^(٢) وفي غيرها من المسائل . ولهذا المعنى اضطررنا نحن ، في هذا الكتاب ، أن نعرف أصول الشرعة . فإن أصولها إذا توكلت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها . وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشرعة ^(٣) يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يحط علماً بالحكمة ولا بالشرعة .

(١) في ١٥٠ ونافع لها بوجه .

(٢) انظر حل ابن رشد لمفكرة العلم الإلهي الخامس بالأشياء الجزئية في كتاب نظرية المعرفة عند ابن رشد . ط . الأئمة المصرية سنة ١٩٦٤ ص ١٧٣ وما بعدها .

(٣) في ١٥٠ زيادة : في شيء .

ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قول ، أعني ، نفس المقال في موافقة
الحكمة للشريعة . (١)

[مسألة الرؤية]

شاذ
/ قد بين هذا فلنرجع إلى حيث كنا فنقول : بين الذي بقي علينا ٤٦ ب /
من هذا الجزء من المسائل المشهورة هي مسألة الرؤية ، فإنه قد يظن أن هذه
المسألة هي ، بوجه ما ، داخل في الجزء المقدم (٢) لقوله تعالى : لا تدرك
الابصار وهو يدرك الأبصار . ، ولذلك أنكروا المعتزلة ، وردت الآثار
الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها . فشنع الأمر عليهم . وسبب
وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه
سبحانه ، واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين ، ووجب عندهم
إن انتفت الجسمية أن تلتقي الجهة ، وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية ؛
لذا كل مرئي في جهة من الرائي . فاضطروا ، لهذا المعنى ، لرد الشرع
المنقول ، واعتلوا للأحاديث بأنها أخبار آحاد ، وأخبار الآحاد لا توجب
العلم ، مع أن ظاهر القرآن معارض لها ، أعني قوله تعالى : لا تدرك الأبصار ،
وأما الأشعرية فرأوا الجمع بين الاعتقادين ، أعني بين انتفاء الجسمية
وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس ، ففسر ذلك عليهم ، ولجأوا في ذلك إلى
حجج سوفسطائية موهمة ، أعني الحجج التي توهم أنها حجج (٣) وهي كاذبة . وذلك
أنه يشبه أن يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس ، أعني أنه كما يوجد
في الناس الفاضل التام الفضيلة ، ويوجد فيهم من دون ذلك في الفضل ،

(١) كتاب فصل المقال فيما بين الغرابة والحكمة من الاتصال .

(٢) ج . ١ : ١٠ : المقدمة .

(٣) ج . ١ : ١٠ : أنه صحيح .

ويوجد فيهم من يوهّم أنه فاضل ، وليس بفاضل ، وهو المرائي ، كذلك
الأسرف في الحجاج ، أعني أن منها ما هو في غاية اليقين ، ومنها ما هو دون
اليقين ، ومنها حجج مرائية ، وهي التي توهم أنها يقين ، وهي كاذبة . والآقاويل
التي سلكتها الأشعرية في هذه المسألة منها أقاويل في دفع / دليل المعتزلة .
١/٧ ومنها أقاويل لهم في إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم ، وأنه ليس يعرض
من فرضها محال .

فأما ما غاندوا به قول المعتزلة : أن كل مرتئي فهو من جهة من الرائي .
فهم من قال إن هذا إنما هو حكم الشاهد ، لا حكم الغائب ، وإن هذا
الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد إلى الغائب ،
وإنه جائز أن يرى الإنسان [ما ليس في جهة إذا كان جائزاً أن يرى
الإنسان] ^(١) بالقوة المبصرة نفسها دون عين - وهؤلاء اختلط عليهم
إدراك العقل مع البصر ، ^(٢) فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة .
أعني في مكان . وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون
المرتئي منه في جهة ، ولا في جهة فقط ؛ بل وفي جهة ما مخصوصة . ولذلك
ليس تتناقى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرتئي ؛ بل بأوضاع
محدودة ، وشروط محدودة أيضاً . وهي ثلاثة أشياء : حضور الضوء ، والجسم
الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر ، وكون المبصر ذا ألوان ضرورية . والرد
لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الإبصار هو رد الأوائل المعلومة بالطبع
للجميع ، وإبطال لجميع علوم المناظر والهندسة . وقد قال القوم ، أعني
الأشعرية ، إن أحد المواضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب
هو الشرط ، مثل حكمتنا أن كل عالم حي ، لكون الحياة تظاهر في الشاهد
شرطاً في وجود العالم . وإن كان ذلك فلنا لهم : وكذلك يظهر ، في

(٢) في «ب» : مع إدراك البصر .

(١) سقط في «ب» .

الشاهد، أن هذه الأشياء هي شروط في الرؤية ، فالحقوا الغائب فيها بالشاهد، على أصلكم.

وقد رام أبو حامد، في كتابه المعروف ، بالمقاصد ، أن يعاند هذه المقدمة ، أعني أن كل مرئي في جهة من الراى ، بأن الإنسان يبصر / ذاته ١٧/ب في المرآة ، وأن ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة ، وذلك أنه لما كان يبصر ذاته ، وكانت ذاته ليست تحل في الجهة المقابلة ، فهو يبصر ذاته في غير جهة — وهذه مغالطة . فإن الذى يبصر هو خيال ذاته ، والخيال منه هو في جهة ؛ إذ كان الخيال في المرآة ، والمرآة جهة .

وأما حججهم التى أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم في ذلك حجتان : إحداهما ، وهى الأشهر عندهم ، ما يقولونه من أن الشيء لا يتلو أن يرى من جهة ما هو ملون ، أو من جهة أنه جسم ، أو من جهة أنه لون ، أو من جهة أنه موجود . وربما عُدوا جهات أخر غير هذه للموجود^(١) ثم يقولون : وباطل أن يرى من قِبَل أنه جسم ؛ إذ لو كان ذلك كذلك لما رُئى^(٢) اللون ، وباطل أن يُرى لمكان أنه لون ؛ إذ لو كان ذلك لما رُئى الجسم . [قالوا]^(٣) وإذا بطئت جميع هذه الأقسام التى تُشَوِّم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قِبَل أنه أنه موجود — والمغالطة في هذا القول بينة ؛ فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته ، ومنه ما هو مرئي من قِبَل المرئي بذاته . وهذه هي حال اللون والجسم . فإن اللون مرئي بذاته ، والجسم مرئي من قِبَل اللون . ولذلك ما لم يكن له لون لم يُبصر ، ولو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود .

(١) في « أ » : للوجود .

(٢) في « أ » ورقة ٥٩ : زيادة هي : « لا رُئى ما هو غير جسم . وهم أن يرى من قِبَل أنه لون ؛ إذ لو كان ذلك كذلك لما رُئى اللون ، وباطل أن يرى الخ »

(٣) توجد في نسخة الإسكندرية .

فقط لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس ، فمكان يكون
البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة . وهذه كلها خلاف
ما يعقل .

وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة ، وما أشبهها ، أن يسلبوا
أن الألوان ممكنة أن تسمع والأصوات ممكنة أن ترى ؛ وهذا كله خروج
عن الطبع ، وما يمكن أن يعقله إنسان . فإنه من الظاهر أن حاسة البصر
غير حاسة السمع ، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك ، وأن آلة هذه
غير آلة تلك ، وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعاً ، كما ليس يمكن
أن يعود اللون صوتاً . والذين يقولون إن الصوت ممكن أن يُبصر
في وقت ما فقد يجب أن يسألوا ، فيقال لهم : ما هو البصر ؟ فلا بد من
أن يقولوا : هو قوة تدرك بها الحريات : الألوان وغيرها ، ثم يقال
لهم ما هو السمع ؟ فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك [بها]^(١) الأصوات .
فإذا وضعوا هذا قيل لهم : فهل البصر عند إدراكه الأصوات هو بصر
فقط . أو سمع فقط ؟ فإن قالوا : سمع فقط فقد سلخوا أنه لا يدرك
الألوان . وإن قالوا : بصر فقط فليس يدرك الأصوات . وإذا لم يكن
بصراً فقط لأنه يدرك الأصوات ، ولا سمعاً فقط لأنه يدرك الألوان
فهو بصر وسمع معاً . وعلى هذا فتكون الأشياء كلها شيئاً واحداً حتى
المتضادات . وهذا غي . فيها أحسب . بسلب المتكلمين من أهل ملتنا ،
أو يلزمهم تسليمه . وهو رأى سوفسطائي لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة
وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة
التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بالإرشاد وهي هذه الطريقة ،
وبتلخيصها : أن الحواس إنما تدرك قوات الأشياء ، وما تنفصل به الموجودات

(١) توجد في « دس » وفي نسخة « دس » .

بعضها من بعض هي ^(١) أحوال ليست بدوات؛ فالحواس لا تدركها، وإنما تدرك الذات . والذات هي نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات . فإذا الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود . وهذا كله في غاية الفساد .

ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود ؛ لأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه ؛ ولا كان بالجملة يمكن في الحواس ، لا في البصر أن يدرك فصول الألوان ، ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات ، ولا في الطعم أن يدرك فصول المذاوقات ، ولزم أن تكون ^{١٨/١} مدارك المحسوسات بالجنس واحداً . فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر . وهذا كله غاية في الخروج عما يعقله الإنسان . وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار إليها بتوسط إدراكها لمحسوساتها الخاصة بها . فوجه المخالطة في هذا هو أن ما يدرك ذاتياً أخذ أنه مدرك بذاته . ولولا تنشأ على هذه الأقاويل ، وعلى التعميم للقائلين بها ، لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع ، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة .

والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى ألجأت القائلين بنصرتها ، في زعمهم ، إلى مثل هذه الأقوال المجعنة ، التي هي ضحكة من عني بتميز أصناف الأقاويل أدنى عناية ، هو التصريح في الشرع بما لم يأذن الله ودسوله به ، وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور . وذلك أنه من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد أن مهنا موجوداً ليس بجسم ، وأنه مرفى بالأبصار ؛ لأن مدارك الحواس هي في الأجسام أو أجسام . ولعلك رأى قوم أن هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت . وهذا أيضاً لا يليق

(١) ن "ب" : وهي .

الإفصاح به للجمهور . وإنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل ؛ بل ما لا يتخيلون هم عندهم عدم ، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن ، والتصديق بوجود ما ليس بتخيل غير ممكن عندهم ، عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى ، فوصفه سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل ، مثل مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك ، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه .

ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء . ١ / من هذا ؛ بل لما كان أرفع / الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به ؛ إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل . وهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا المعاني الموجودة في المعاد ، أعني أن تلك المعاني مثلث لهم بأمور متخيلة محسوسة . فإذا متى أخذ الشرع في أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها ؛ لأنه إذا قيل له : إنه نور وإن له حجاباً من نور ، كما جاء في القرآن والسنة الثابتة ، ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة ، كما ترى الشمس ، لم تعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ، ولا في حق العلماء ؛ وذلك أنه قد عيرهم^(١) عند العلماء^(٢) أن تلك الحال مزيد علم ؛ لكن متى صرح لهم به ، أعني الجمهور ، انبطلت^(٣) عندهم الشريعة أو كفروا المصريح لهم بها . فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل .

وأنت إذا تأملت الشرع وجدته ، مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها ، فقد نبه العلماء على تلك

(٢) في «ب» : عند تلك العلماء ؛

(١) في «أ» : يرمي .

(T) في «ا» : بطلت .

المعاني أنفسها التي ضرب مثالها^(١) للجمهور ، فيجب أن يوقف عند حد
الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً من الناس ، ولا يخلط
التعليمان كلاهما ، فتفسد الحكمة الشرعية النبوية . ولذلك قال عليه السلام :
« إنا معشر الأنبياء أمرنا أن نزل الناس منازلهم ، وأن نخطأهم على قدر
عقولهم . » ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً
واحداً في عمل من الأعمال ، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول ..

فقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر ، وأنه ليس بمرص فيه
شبهة إذا أخذ الشرع أعلى ظاهره في حق الله / تبارك وتعالى . أعني إذا
لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بإثباتها — وإذا قد تبينت صفات الشرع الأول
في التنزيه والمقدار الذي سلك في تعليم الجمهور من ذلك فقد ينبغي أن أسير
إلى الجزء الذي يتضمن معرفة [أفعال]^(٢) الله تبارك وتعالى ، وهو الفن
الخامس من هذه الفنون ، وبه ينتضى القول في هذا الذي قصدناه .

(٢) سقطت في «س»

(١) ق ١ : مثالها

[الفصل الخامس]

[في معرفة أفعال الله]

الفن الخامس^(١) في معرفة الأفعال . ونذكر في هذا الفن^(٢) خمس مسائل فقط هي الأصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب .

المسألة الأولى : في إثبات خلق العالم .

الثانية : يمتح الرسل .^(٣)

الثالثة : في القضاء والقدر .

الرابعة : في التجوير والتعديل .

الخامسة : في المعاد .

(١) في « أ » : الفصل .

(٢) في « أ » وفي نسخة « س » ، و « ب » : الباب

(٣) في « أ » : في « ب » وفي نسخة « س » : الرسول

المسألة (١) الأولى

في حدوث العالم

اعلم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ، ومختار له ، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه . فالطريق (١) التي يسلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية . فإننا قد بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع ، وهي الطرق البسيطة ، أعني بالبسيطة القليلة المقدمات التي تتأججها قرية من المقدمات المعروفة بنفسها . وأما البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تنفي على أصوله متفتنة فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور . فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوح من الطرق ، أعني البسيطة ، وتناول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده ، وزاغ عن طريقه . وكذلك أيضاً لا يعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد . [ما (٢) كانت . . / ١ الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدة مثل ذلك / بأقرب الأشياء شبيهاً به ، كالحال في أحوال المعاد . وما لم تكن لهم به حاجة إلى معرفته في هذا المجلس عرفوا أنه ليس من هديهم ، كما قال تعالى في الروح .

وإذ (٣) قد تقرر لنا هذا الأصل فواجب أن تكون الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع . وواجب ، إن كان حدوثه ليس له مثال في الشاهد ، أن يكون

(٢) في «أ» : الفرق

(١) سقط في «أ»

(٤) في كل من «أ» و «ب» : إذا

(٣) سقطت في «س»

الشرع استعمل ، في تمثيل ذلك ، حدوث الأشياء المشاهدة .

فأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع فـ
تبارك وتعالى (١) فإنه إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى وجدت
تلك الطرق (٢) ، هي طريق النائية ، وهي إحدى الطرق التي قلنا بأنها الدالة
على وجود الخالق تعالى (٣) . وذلك أنه كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء
محسوس فرآه قد وضع بشكل ما ، وقدر ما ، ووضع ما موافق في جميع
ذلك للمنفعة الموجودة في الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف (٤)
أنه لو وجد بغير ذلك الشكل ، أو بغير ذلك الوضع ، أو بغير ذلك القدر ،
لم توجد فيه تلك المنفعة — علم ، على القطع ، أن لذلك الشيء صانعاً صنعه ،
ولذلك وافق [شكله] (٥) ووضعوه وقدره تلك المنفعة ؛ وأنه ليس يمكن
أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق ، مثال ذلك
أنه إذا رأى إنسان حجراً موجوداً على الأرض ، فوجد شكله بصفة
يتأتى منها الجلوس ، ووجد أيضاً وضعه كذلك وقدره ، علم أن ذلك
[الحجر] (٦) إنما صنعه صانع ، وهو الذي وضعه كذلك وقدره في ذلك
المكان . وأما متى لم يشاهد شيئاً من هذه الموافقة للجلوس فإنه يقطع أن
وضعته في ذلك المكان ، ووجوده بصفة ما ، هو بالاتفاق ، ومن غير أن
يجعله هنالك / فاعل (٧) .

ب/

كذلك الأمر في العالم كله ، فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر
وسائر الكواكب ، التي هي سبب الأضواء الأربعة (٨) ، وسبب الليل والنهار ،

(٢) في «أ» : الطريق .

(٤) في «أ» : يعرف .

(٦) سقط في «أ»

(٨) في س : جعل

(١) في «أ» : تبارك وتعالى

(٣) في «أ» : سببها

(٥) سقط في «أ»

(٧) في «س» : الأربع

وسبب الأمطار والمياه والرياح ، وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس فيها ، وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات ، وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية ، وكذلك الماء موافقاً^(١) لحيوانات المائية ، والهواء^(٢) للحيوانات الطائرة ، وأنه لو اختلف شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي منها — علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات ، باتفاق ؛ بل ذلك من قاصد قصده ، ومريد أرادته ، وهو الله عز وجل ، وعلم على القطع أن العالم مصنوع . وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يكن يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع ؛ بل عن الاتفاق .

فأما أن هذا النوع من الدلائل قطعي ، وأنه بسيط ، فظاهر من هذا الذي كتبناه . وذلك أن مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع : أحدهما أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان ، ولوجود جميع الموجودات التي منها ، والأصل الثاني : أن كل ما يوجد موافقاً ، في جميع أجزائه ، لفعل واحد ومسدد نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة . فينتج عن هذين الأصلين ، بالطبع ، أن العالم مصنوع وأن له صانعاً . وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معاً . ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجوه الصانع .

وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق . فمنها قوله : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ / الْأَرْضَ مَهَاداً وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً ﴾ ، إلى قوله : ﴿ وَجَنَّاتٍ أَلْفَا ، فَإِنَّ هَذِهِ آيَةٌ إِذَا تَوَلَّى ﴾ . وقد وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم

(٢) في « ١ » الهواء موافق

(١) في « ١ » ، « ٢ » : موافق

لوجود الإنسان ؛ وذلك أنه ابتداءً فنه على أمر معروف بنفسه لنا ، معشر الناس الأبيض والأسود ، وهو أن الأرض خلقت بصفة يتأق لنا المقام عليها ، وأنها لو كانت متحركة ، أو بشكل آخر غير شكلها ، أو في موضع آخر غير الموضع الذي هي فيه ، أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن توجد^(١) فيها ، ولا أن تخلق^(٢) عليها . وهذا كله محصور في قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً . » وذلك أن المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون ، والوضع ، وزائداً إلى هذا معنى الوثابة واللين . فإعجب هذا الإعجاز وأفضل هذه الاستعارة^(٣) ، وأغرب هذا الجمع ؟ وذلك أنه قد جمع في لفظ « المهاد » جميع ما في الأرض [من]^(٤) موافقتها لسكون الإنسان عليها . وذلك شيء قد تبين على إتمام العلماء في تزيين من الكلام طويل ، وقدر من الزمان غير قصير ، واقفه يخصص برحمته من يشاء . وأما قوله تعالى « والجيال أوتاد » فإنه نبيه بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الأرض من قبل الجبال ، فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هي ، كأنك قلت دون الجبال ، لتزعزعت من حركات باقي الأسطوانات^(٥) أعنى الماء والهواء ، ولزلزلت وخرجت عن^(٦) موضعها . ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة . فإذا موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض^(٧) بالاتفاق ، وإنما عرضت عن قصد قاصد ، وإرادة مرید . فهي ضرورة مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة له على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات . ثم نبه أيضاً على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان ، فقال تعالى : « وجعلناه

(١) في « دس » : توجد . (٢) في « دس » : تخلق .

(٣) في « دب » : السادة . وفي طبعة موكر أيضاً (٤) سقط في « دب »

(٥) المنصر . (٦) في « دب » : من (٧) في « دس » : يرض

الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً ، يريد أن الليل جملة كالسترة^(١) واللباس للوجودات التي هيها من حرارة الشمس . وذلك أنه لولا / غيبة الشمس / بـ بالليل لمسكت الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس ، وهو الحيوان والنبات . فلما كان اللباس قد بقي من الحر ، منع أنه سترة ، وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان سماء الله تعالى^(٢) لباساً . وهذا من أبداع الاستعارة . وفي الليل أيضاً منفعة أخرى للحيوان ، وهو أن نومه فيه يكون مستغراقاً لما كان ذهاب الضوء الذي يحرك الحواس إلى ظاهر البدن الذي هو [في]^(٣) اليقظة . ولذلك قال تعالى : « وجعلنا نومكم سباتاً » ، أي مستغراقاً من قبـ ظلمة الليل . ثم قال تعالى : « وبنا فوقكم سبعاً شداداً وجعلنا سراجاً وهاجاً » ، فبـ بلفظ البيان عن معنى الاختراع لها ، وعن معنى الإنفاق^(٤) الموجود فيها والنظام والترتيب . وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تفتر عنها ، ولا يلحقها من قبـ لال ، ولا يخاف أن نخر ، كما تنخر السقوف والمباني العالية . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى « وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً » . وهذا كله تنبيه منه على موافقتها ، في أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها ، لوجود ما على الأرض وما حولها ، حتى أنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض ، فضلاً عن أن تقف^(٥) كلها . وقد زعم قوم أن النفع في الصور الذي هو سبب الصعقة هو وقوف الفلك . ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود ما على الأرض ، فقال تعالى : « وجعلنا سراجاً وهاجاً » . وإنما سماها سراجاً لأن الأصل هو الظلمة ،

(١) في « أ » : كالستر . (٢) توجد هذه الزيادة في نسخة « د » ص ٧ .

(٣) « وجودة في « د » » وفي طيبة مواعير .

(٤) في « ب » وفي طيبة مواعير : الإنفاق .

(٥) في النسخ الأخرى : يقف .

والضوء طارىء على الظلمة ، كما أن السراج طارىء^(١) على ظلمة الليل ، ولولا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره بالليل . وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلاً . وإنما به على هذه المنفعة للشمس فقط ، دون سائر منافعتها ؛ لأنها أشرف منافعها وأظهرها . ثم به تعالى على العناية المذكورة في نزول المطر ، وأنه إنما ينزل لمسكان النبات والحيوان ، وأن نزول المطر بقدر محدود وفي أوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن أن يعرض عن الاتفاق ؛ بل سبب ذلك العناية بما هنا ، فقال تعالى : « وأزلنا من المعصرات ماءً ثجاجاً لنخرج به حباً ونباتاً ، وجنات ألفافاً . »

والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى : « ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً ، وجعل القمر فيهن نوراً وجعل الشمس سراجاً والله أنبتكم من الأرض نباتاً ، » ومثل قوله تعالى : « الله الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً . » ولو ذهبت لتعدد^(٢) هذه الآيات ، وتفصل ما نهت عليه من العناية التي تبدل على الصانع والمصنوع ، لما وسع ذلك مجلدات كثيرة . وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب . ولعلنا ؛ إن أنسا الله في الأجل ، ووقع لنا فراغ ، أن نكتبه كتاباً في العناية التي به عليها الكتاب العزيز .^(٣)

وينبغي أن تعلم أن هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال التي زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه . وذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل حكمة فيها

(١) في نسخة أخرى : طارىء .

(٢) في «س» : لتعدد .

(٣) لم يصل إلينا أن ابن رشد ألف هذا الكتاب .

تقتضى العناية ، ولكن من قبل الجواز ، [أى] ^(١) من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها . فإنه إن كان هذا الجواز على السواء فليس هنا حكمة ، ولا توجد هنا موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم . وذلك أنه لن كان يمكن - على زعمهم - أن تكون الموجودات على غير ما هي عليه ، كوجودها على ما هي عليه ، فليس هنا موافقة بين الإنسان وبين الموجودات التي امتن الله عليه بخلقها ، وأمره بشكره عليها . فإن هذا الرأي [الذي] ^(٢) يلزمه أن يكون إمكان خلق الإنسان جزءاً من هذا / العالم كما كان خلقه في الخلاء مثلاً ٥٧/ب الذى يرون أنه موجود ؛ بل والإنسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر وخلقاً أخرى ، ويوجد عنه فعل الإنسان وقد يمكن عندهم أن يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم ، فلا تكون نعمة هنا ممتن بها على الإنسان ؛ لأن ما ليس بضرورى ، ولا من جهة الأفضل في وجود الإنسان ؛ فالإنسان مستغن عنه . وما هو مستغن عنه فليس وجوده بإنعام عليه . وهذا كله خلاف ما في فطر الناس .

وبالجملة ، فكما أن من أنكر وجود المسببات مترتبة على الأسباب في الأمور الصناعية ، أو لم يدركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع ؛ كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد (٣) الصانع الحكيم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وقولهم ، إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب ، وأنه ليس لها تأثير في المسببات ياذنه ، قول يعيد جداً عن مقتضى الحكمة ؛ بل هو مبطل لها ؛ لأن المسببات ، إن كان يمكن أن توجد [من غير هذه الأسباب ، على

(١) سقط ١٥ . (٢) سقط ١٥ . ولئن يتحتم به أنها

(٣) زيادة في ١٥ ، الصنعة والحكمة ومن جحد الصنعة والحكمة قد جحد الله .

حد ما يمكن أن توجد [١] بهذه الأسباب فأى حكمة فى وجودها عن هذه الأسباب ؟ وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو [٢] من ثلاثة أوجه :
إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطراب ، مثل
كون الإنسان متغذياً ؛

وإما أن يكون من أجل الأفضل ، أى لتكون المسببات بذلك أفضل
واتم ، مثل كون الإنسان له عينان ؛

وإما أن يكون ذلك ، لا من جهة الأفضل ، ولا من [جهة] [٣] الاضطراب ، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير مقصد ؛
فلا تكون هنالك حكمة أصلاً ، ولا تدل على صانع ؛ بل إنما تدل على
الاتفاق ؛ وذلك أنه إن كان مثلاً ليس شكل يد الإنسان ولا هدد أصابعها
١٠٣/١ [ولا مقدارها] [٤] / ضرورياً ، ولا من جهة الأفضل فى الإمساك إلا
هو فعلها ، وفى احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل ، وموافقها
لإمساك آلات جميع الصنائع [٥] ، فوجود أفعال اليد هو عن شكلها وعدد
أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق . ولو كان ذلك كذلك لكان لافرق
بين أن يخص الإنسان باليد أو بالخفاير أو بغير ذلك ، بما يخص حيواناً
حيواناً من الشكل الموافق لفعله .

وبالمجمل متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هنا شيء . رُد
به على القائلين بالاتفاق ، أعنى الذين يقولون لا صانع هنا ، وإنما
جميع ما حدث فى هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية ؛ لأن أحد

(٢) فى « د » . ينظر

(٤) سقط فى « د » .

(١) سقط فى « ب » .

(٣) سقط فى « د » .

(٥) فى « د » جميع آلات الصنائع .

الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن قاهر مختار . وذلك أنه إذا قال الأشعري إن وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على أن ههنا خصصاً فاعلا كان لأولئك أن يقولوا إن وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق ؛ إذ الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب ، والذي يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق ؛ إذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة ، مثل ما يمرض للاسطقسات أن تتمزج امتزاجاً ما ^(١) بالاتفاق ، فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما ، ثم تتمزج أيضاً امتزاجاً آخر ، فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما ، ثم تتمزج أيضاً امتزاجاً آخر ، فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود آخر ، ف تكون ههنا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق .

وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد اتفق منه ولا أتم منه ، وإن الامتزجات محدودة مقدرة ، والموجودات الحادثة عنها واجبة ، وإن هذا دائماً لا يخل لم يمكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق [لأن ما يوجد عن الاتفاق] ^(٢) هو أقل ضرورة . وإلى هذه الإشارة بقوله تعالى : « صنع الله الذي أتقن كل شيء » ، ٣٠ / ب
وأي اتقان يكون ، ليت شعري ، في الموجودات إن كانت على الجواز ؟ لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده . وإلى هذا الإشارة بقوله : « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور » ، وأي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه ؟ ولعل تلك الصفة المدومة أفضل من الموجودة ! فنزعم مثلاً أن الحركة الشرقية لو كانت غربية ، والغربية شرقية ،

(٢) سقط في « ب » .

(١) سقط في « ا » .

لم يكن في ذلك فرق في صناعة العالم فقد أبطل الحكمة . وهو كمن زعم أنه لو كان اليمين من الحيوان شمالاً ، والشمال يميناً لم يكن في ذلك فرق في صناعة (١) الحيوان . فإن أحد الجائزين كما يمكن أن يقال فيه إنما وجد ، على أحد الجائزين ، من فاعل مختار ؛ كذلك يمكن أن يقال إنه إنما وجد عن فاعله ، على أحد الجائزين بالاتفاق ؛ إذ كنا نرى كثيراً من الجائزات توجد على أحد الجائزين عن فاعليها بالاتفاق .

وأنت تبين أن الناس بأجمعهم يرون أن المصنوعات الخسيسة هي التي يرى الناس فيها أنه كان يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه ، حتى إنه ربما أدت الحساسية الواقعة في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفة أن يظن أنها حدثت عن الاتفاق ؛ وأنهم يرون أن المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها أنه ليس يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعها . فإذا هذا الرأي من آراء المتكلمين هو معضاد للشريعة والحكمة .

ومنى ما قلناه من أن القول بالجواز هو أقرب أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده — مع أنه ينفي الحكمة عنه — هو أنه متى لم يعقل أن ههنا أوساطاً بين المبادئ والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات ، لم يكن ههنا نظام / ولا ترتيب . وإذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلاً مريداً طاملاً ؛ لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة . أما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه ، مثل أن يقع حجر

على الأرض عن الثقل الذي فيه، فيسقط على جهة منه دون جهة، أو على موضع دون موضع، أو على وضع دون وضع .

فإذاً هذا القول يلزم عنه ^(١) ضرورة إما إبطال وجود الفاعل على الإطلاق ، وإما إبطال وجود فاعل حكيم ، تعال الله وتقدس أسمائه عن ذلك .

وأما (٢) الذي إقاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله (٣) في الموجودات التي منها ركب فيها النفوس ، وغير ذلك من الأسباب المؤثرة . فهربوا من القول بالأسباب، لتلا يدخل عليهم القول بأن منها أسباباً فاعلة غير الله . وذهبوا لا فاعل هنا إلا الله ؛ إذ كان مخترع الأسباب . وكونها أسباباً مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها . وسنبين هذا المعنى بياناً أكثر في مسألة القضاء والقدر . وأيضاً فإنهم عافوا أن يدخل عليهم في القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي . ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة ، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام ، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم ، بحجده جزءاً من موجودات الله . (٤) وذلك أن من جحد جنساً من المخلوقات المرجوعات فقد جحد فعلاً من أفعال الخالق سبحانه . ويقرب هذا عن / جحد صفة من صفاته . / بـ

وبالملة فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذاً من بادية الرأي، وهي (٥) الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة ، وكان يظهر من بادية الرأي

(١) في «ب» : عليه (٢) في «أ» : وإفعا .

(٣) توجد كلمة [تعال] في نسخة «س» .

(٤) في «ب» : الله تعالى (٥) هكذا في «س» و «أ» .

إن اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وعنده ، رأوا أنهم إن لم يعضوا الموجودات جائزة لم يقدرُوا أن يقولوا بوجود فاعل مرید . فقالوا إن الموجودات كلها جائزة ليشترأ من ذلك أن المبدأ الفاعل مرید ؛ كأنهم لم يروا الترتيب الذى فى الأمور الصناعية ضرورياً ، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مرید ، وهو الصانع ا

وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول . من نفى الحكمة عن الصانع ، أو دخول السبب الاتفاقى فى الموجودات . فإن الأشياء التى تفعلها الإرادة ، [لا] (١) لمكان شئ من الأشياء . أعنى لمكان غاية من الغايات ، هى عبث ومنسوبة إلى الاتفاق ، ولو علموا — كما قلنا — إنه يجب ، من جهة النظام الموجود فى أفعال الطبيعة ، أن تكون موجودة عن صانع عالم ، ولا كان النظام فيها بالاتفاق — لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة ، فينسكروا جنداً من جنود الله [تعالى] (٢) التى سخرها الله [تعالى] (٣) لإيجاد كثير من موجوداته بإذنه ، ولحفظها . وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج ، وهى الأجسام السماوية ، وبأسباب أوجدها فى ذوات تلك الموجودات ، وهى النفوس والقوى الطبيعية حتى انخفض (٤) بذلك وجود الموجودات . وتمت الحكمة ، فمن أظلم عن أبطال الحكمة . وافترى على الله الكذب .

فهذا مقدار ما عرض من التغيير فى هذه الشريعة فى هذا المعنى ، وفى غيره من المعانى التى بينها قبل (٥) ، ونبينها فيما يأتى إن شاء الله تعالى .

فقد تبين من هذا أن الطرق الشرعية التى نصبها الله لعباده ليعرفوا

(١) سقط «ب» . (٢) سقطت «ا» .

(٣) سقط «ا» . (٤) فى «١٠» يحفظ .

(٥) لى «ب» : من قبل .

١٠٠ / منها / أن العالم مخلوق له ومصنوع هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه وبخاصة بالإنسان . وهي طريقة نسبتها في الظهور إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى الحس .

وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد ، وإن كان ليس له مثال في الشاهد ؛ إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد . فأخير تعالى أن العالم وقع خلقه إياه في زمان ، وأنه خلقه من شيء ؛ إذ كان لا يعرف في الشاهد مسكون إلا بهذه الصفة . فقال سبحانه غيـراً عن حاله [تعالى] ^(١) قبل كون العالم : « وكان حرشه على الماء ، وقال تعالى : « إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وقال : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان » ، إلى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى . فيجب ألا يتأول شيء من هذا للجمهور ، ولا يعرض لتزييله على غير هذا التمثيل . فإنه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية .

فأما أن يقال لهم إن عقيدة الشرع في العالم [هي] ^(٢) أنه خلق من غير شيء ، وفي غير زمان فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور . فيليني ، كما قلنا ، ألا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور ، ولا يصرح لم يغير ذلك . فإن هذا النزاع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة . ومن العجب الذي في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد . ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث

(١) توجد في نسخة «س» .

(٢) توجد في نسخة «س» .

الذى فى الشاهد ، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ / الفطور^(١) وهذه ،
الآلفاظ تصلح لتصور المعنيين ، أعنى لتصور الحدوث الذى فى الشاهد ،
وتصور الحدوث الذى أدى إليه البرهان عند العلماء فى الغائب . فإذا
استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة فى الشرع ، وموقع فى شبهة عظيمة
تفسد عقائد الجمهور ، وبخاصة الجدليين منهم .

ولذلك عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للمتكلمين من أهل
مِلَّتِنَا ، أعنى الأشعرية . وذلك أنه^(٢) لما صرحوا أن الله مريد بإرادة
قديمة — وهذا بدعة كما قلنا — ووضعوا أن العالم حدث قبل لهم : كيف
يكون مرادٌ حادث عن إرادة قديمة ؟

فقالوا : إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده فى وقت مخصوص ، وهو
الوقت الذى وجد فيه .

فقبل لهم : إن كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدث فى وقت عدمه
هى بعينها نسبته إليه فى وقت إيجاده فالمحدث لم يكن وجوده ، فى وقت
وجوده ، أولى منه فى غيره ، إذا لم يتعلق به فى وقت الوجود فعلٌ
اتقى عنه فى وقت العدم . وإن كانت مختلفة فهناك إرادة حادثة ضرورة ؛
وإلا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم . فإنه^(٣) ما يلزم
من ذلك فى الفعل يلزم فى الإرادة . وذلك أنه يقال لهم : إذا حضر
الوقت^(٤) ، وقت وجوده ، فوجد ، من يوجد بفعل قديم أو بفعل محدث ؟
فإن قالوا بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم ، وإن قالوا

(١) زيادة فى « ١ » والاحتجاج فقال تعالى : « يدبر السموات والأرض » وقال تعالى :
« أليس الله شك فاطر السموات والأرض » وهذه ألفاظ . الخ .
(٢) فى « ١ » : أنهم . (٣) فى « ١ » : فإن .
(٤) فى « ١ » : أعنى وقت .

بفعل محدث لهم أن يكون هناك إرادة محدثة . فإن قالوا الإرادة هي نفس الفعل فقد قالوا عمالاً ، فإن الإرادة هي سبب الفعل في المريد . ولو كان المريد إذاً أراد شيئاً ما ، في وقت ما ، وجد ذلك الشيء عند حضوره وقت من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة لكان ذلك الشيء موجوداً من غير فاعل . وأيضاً فقد يظن أنه إن كان واجباً أن يكون / عن الإرادة الحادثة أمر ١٠٦/ بحدوثه فقط يجب أن يكون عن الإرادة القديمة مراد قديم ، وإلا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحداً ، وذلك مستحيل^(١).

فهذه الشبه كلها إنما أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصریحهم في الشرع بما لم يأذن به الله . فإنه ليس في الشرع أنه سبحانه مريد بإرادة جادة ولا قديمة . فلام ، في هذه الأشياء ، اتبعوا ظواهر الشرع ، فكانوا بمن سعادتة ونجاته باتباع الظاهر ، ولام أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين ، فكانوا بمن سعادتة في علوم اليقين . ولذلك ليسوا من العلماء ، ولا من جمهور المؤمنين المصدقين ، وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ ، وفي قلوبهم مرض . فإنهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم . وسبب ذلك المصيبة والمحبة . وقد يكون الاعتقاد لامثال هذه الأقاويل سبباً للانحلال عن المعقولات ، كما نرى يمرض الذين مهرروا بطريق الأشعرية ، وارتاضوا بها منذ الصبا . فهو لا شك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ . فهذا الذي ذكرناه^(٢) من أمر هذه المسألة كاف بحسب غرضنا . فلنسر إلى المسألة الثانية .

(١) زيادة في ١٠٥ : وأيضاً كيف يتبين وقت مع توهم امتداد لا مبدأ له مقدم عليه فإنه لا يتصور أنه محدود مستقبل إلا من أن قبله محدود .

(٢) في دس : ذكرنا

المسألة الثانية

في بحث الرسل

والنظر في هذه المسألة في موضعين : أحدهما في إثبات الرسل، والموضع الثاني فيما يبين به أن هذا الشخص الذي يدعى الرسالة واحد منهم ، وأنه ليس بكاذب في دعواه .

فأما وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم إثبات ذلك بالقياس - وهم المتكلمون - وقالوا : قد ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده ، ونجاتهم على المرید المالك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا إلى عباده المملوكين ، فوجب أن يكون ذلك ممكناً في الغائب . وشددوا هذا الموضع ب/٥٦ بإبطال المحالات التي تروم البراهمة أن تلزمها عن وجود رسل من الله . قالوا : وإذا كان هذا المعنى (١) قد ظهر إمكان وجوده في الغائب كوجوده في الشاهد ، وكان أيضاً يظهر في الشاهد أنه إذا قام رجل في حضرة الملك ، فقال : أيها الناس إني رسول الملك إليكم ، وظهرت عليه من (٢) علامات الملك أنه يجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة - قالوا : وهذه العلامة هي ظهور المعجزة على يد الرسول .

وهذه الطريقة هي مقنعة ، وهي لا ثقة بالجمهور بوجه ما ، لكن إذا كتبت ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضمنون في هذه الأصول . وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذي أدعى الرسالة عن (٣) الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه من علامة الرسل لذلك . وذلك إما بقول

(١) زيادة في « أ » : مكذبا قد

(٢) في « أ » : ١

(٣) في نسخة « أ » : هي

(٤) في « أ » : ١

المملك لأهل طاعته : إن من رأيت عليه علامة كذا من علامات المختصة بي فهو رسول من عندي ؛ أو بأن يعرف من عادة المملك ألا تظهر تلك العلامة إلا على رسله .

وإذ كان هذا هكذا فلنقال أن يقول من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسول ؛ فإنه لا ينبغي أن يدرك هذا بالشرع أو بالعقل ؟ ومحال أن يدرك هذا بالشرع ؛ لأن الشرع لم يثبت بعد . والعقل أيضاً ليس يمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسول ، إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ، ولم تظهر على أيدي سواهم ، وذلك أن تثبيت (١) الرسالة يلين على مقدمتين : إحداهما أن هذا المدعى الرسالة ظهرت على يديه المعجزة ، والثانية أن كل من ظهرت على يديه معجزة [فهو نبي ؛ فيقول : من ذلك بالضرورة] أن هذا نبي . فأما المقدمة القائلة إن هذا المدعى الرسالة ظهرت عليه معجزة فلنا أن نقول إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس ، بعد أن نعلم أن ههنا أمثالا تظهر على أيدي الخلقين تقطع قطعاً أنها ليست [عما] (٢) يستفاد ، لا بصناعة غريبة من الصنائع ، ولا بخاصة من الخواص ، وأن ما يظهر من ذلك ليس هو تخيلاً .

وأما المقدمة القائلة إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو (٣) رسول ، فإنما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسول ، وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من محبت رسالته . وإما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا بمن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة ؛ لأن هذا طبيعة

(١) ل « ا » ثبوت (٢) سقطت في النسخ الأخرى .

(٣) هذه الفقرة سقطت بأكثرها من مخطوط « ا » .

القول الخبرى^(١) ، أعنى^(٢) أن الذى تبرهن عنده مثلاً أن العالم محدث ، فلا بد أن يكون عنده معلوماً بنفسه أن العالم موجود [وأن المحدث]^(٣) موجود . وإذا كان الأمر هكذا فللقائل أن يقول : من أين لنا بصحة قولنا إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول ، والرسالة لم يثبت وجودها بعد ، هذا إن سلمنا بوجود المعجزة أيضاً على الصفة التى يلزم بها أن يكون معجراً ؟ ولا بد أن يكون جراً هذا القول ، أعنى المبتدأ والخبر ، معترفاً بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثانى .^(٤)

وليس لقائل أن يقول إن وجود الرسل يدل عليه العقل ، لكون ذلك جائزاً فى العقل . فإن الجواز الذى يشيرون إليه هو جمل^(٥) ، وليس هو الجواز الذى فى طبيعة الموجودات ، مثل قولنا إن المطر جائز أن ينزل [وأن لا ينزل]^(٦) . وذلك أن الجواز الذى هو من طبيعة الموجود هو أن يحس أن الشيء يوجد مرة ، ويفقد أخرى ، كالحال فى نزول المطر ، فيقتضى العقل حينئذ قضاء كائناً على هذه الطبيعة بالجواز .^(٧) والواجب ضد هذا ، وهو الذى يحس وجوده دائماً ، فيقتضى العقل قضاء كلياً وباناً على أن هذه الطبيعة لا يمكن^(٨) أن تتغير ولا أن تنقلب . فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد فى وقت من الأوقات لظهر^(٩) أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود . وأما والخصم يزعم

(١) فى نسخة «ب» : الخبر (٢) فى «ب» : وأمضى ، وفى «أ» : أعنى الذى

(٣) فى «أ» : والمحدث (٤) فى «أ» : دون الثانى

(٥) يتفق ابن رشد فى هذا مع الشكوك العلمية الحديثة المتأخرة بأن التفسير بالإمكان دليل على الجهل - انظر كتاب المنطق الحديث ومناهج البحث - مثبت الصفة .

(٦) فى «أ» وفى نسخة «ب» : وألا ينزل (٧) فى نسخة «أ» : ليس يمكن

(٨) فى نسخة «ب» : لظهور .

أن ذلك لم يحس بعد ، فالجواز الذي يدعيه إنما هو جهل بأحد المتقابلين ،
أعنى الإمكان والامتناع . والناس الذين صبح منهم إمكان وجود الرسل
إنما صبح لنا وجود هذا الإمكان لأننا قد أدركنا وجود الرسل منهم ،
إلا أن نقول إن إحساس وجود الرسل من الناس يدل على إمكان
وجودهم من الخالق ، كما أن وجود الرسول من عمرو يدل على إمكان
وجوده من زيد . فهذا يقتضى تساوى الطبيعتين ، فقيه هذا المسر .

وإن فرضنا هذا الإمكان في نفسه ، ولو كان في المستقبل ، لكان إمكانا
بجسب الأمر [في نفسه] ^(١) ، لا بجسب علينا . وأما واحد المتقابلين من
هذا الإمكان قد خرج إلى الوجود ، فإنما هذا الإمكان في علينا والأمر في
نفسه متقرر ^(٢) الوجود ، على أحد المتقابلين ، أعنى أنه أرسل أو لم يرسل ،
فليس عندنا من ذلك إلا جهل فقط ، مثل أن شك في عمرو هل أرسل
رسولا فيما سلف ، أو لم يرسل . وذلك بخلاف ما إذا شككنا فيه : هل يرسل
رسولا غدا أم لا ، فإنه إذا جهلنا من زيد مثلا هل أرسل رسولا فيما
مضى أو لم يرسل ، لم يصح لنا الحكم أن من ظهر علامة زيد عليه فهو له
رسول إلا أن يعلم أن تلك علامة رسوله . وذلك بعد أن يعلم أنه قد
أرسل رسولا ، وإلى هذا كله ، ففى سلمنا أن الرسالة موجودة / ، والمعجز
موجود ، فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسوله ؟ وذلك
أن هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع ؛ إذ السمع لا يثبت من
قبل هذا الأصل ، فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه ، وذلك فاسد .
ولا سبيل إلى أن يدعى صحة هذه المقدمة بالتجربة والمادة إلا إذا شوهدت
المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل ، أعنى من يعترف بوجود رسالتهم ،
ولم تشاهد على أيدي غيرهم ، فنكون حينئذ علامة ناطقة على تمييز من

(١) توجد في نسخة « دس » نقض . (٢) في (١) : مضمون .

(٣) في النسخ الأخرى وفي طبعة موزر : أو

هو رسول من عنده الله من ليس برسول ، أعني بين من دعواه صادقة ، وبين من دعواه كاذبة . فمن هذه الأشياء يرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه^(١) دلالة المعجز . وذلك أنهم أقاموا الإيمان مقام الوجود . أعني الإيمان الذي هو جهل ، ثم صححوا هذه القضية ، أعني أن كل من وجد منه المعجز فهو رسول . ولا يصح هذا إلا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها ، وعلى المرسل . وليس في قرّة الفعل^(٢) العجيب الخارق العوائد ، الذي يرى الجميع أنه إلهي ، أن تدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء^(٣) فهو فاضل ، والفاضل لا يكذب ؛ بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود ، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يد أحد من الفاضلين إلا على يد رسول . وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما ، إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة ، كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب ، فإنه من ظهر منه فعل الإبراء [دل]^(٤) على وجود الطب^(٥) ، وأن ذلك طيب .

فهذا أحد مافي هذا الاستدلال من الوهن . وأيضا فإذا أعترفنا بوجود الرسالة على أن نزل الإيمان ، الذي هو الجهل ، / منزلة الوجود ، وجعلنا ٨٠/ب المعجزة دالة^(٦) على صدق الشخص المدهى الرسالة ، وجب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمة لمن يجوز أن المعجز قد يظهر على يد غير رسول ، على ما يفعله المتكلمون ؛ لأنهم يجوزون ظهورها على يد الساحر ، [وعلى يد الولي]^(٧) . وأما ما يشترطونه ، لمكان هذا ، من أن

(١) في «ب» وطبعة مولر : جهة (٢) مكذافي «ا» . أما بقية النسخ فهي : العقل .

(٣) في «ا» : ظهرت أمثال هذه الأشياء منه . (٤) سقطت في «ب» .

(٥) في «ا» : الطب له (٦) في «ا» دالة . (٧) سقطت في نسخة «ا» .

المعجز إنما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة [له]^(١) ، وأنه لو ادعى
الرسالة من شأنه أن يظهر على يديه ، بمن ليس برسول لم يظهر [على يديه]^(٢) .
فدعوى ليس عليها دليل ؛ فإن هذا غير معلوم لا بالسمع ، ولا بالعقل ، أعني
أنه إذا ادعى من يظهر على يديه دعوى كاذبة أنه لا يظهر على يديه المعجز .
لكن - كما قلنا - لما كان لا يظهر من الممتنع أنها لا تظهر إلا على يدي
الفاضلين الذين يعنى الله بهم ، وهؤلاء إذا كذبوا ليسوا بفاضلين ، فليس
يظهر على أيديهم المعجز . لكن ما في هذا المعنى من الإقناع لا يوجد فيمن
يجوز ظهورها على يدي الساحر . فإن الساحر ليس بفاضل .

فهذا ما في هذه الطريقة من الضعف ، ولهذا رأى بعض الناس أن
الاحتفاظ لهذا الوضع^(٣) أن يعتقد أنه ليس تظهر الخوارق إلا على يدي
الأنبياء ، وأن السحر هو تخيل [لا]^(٤) قلب عين . ومن هؤلاء من
أنكر ، لمكان هذا [المعنى]^(٥) ، الكرامات .

وأنت تتبين من حال الشارع ، صلى الله عليه وسلم ، أنه لم يدع أحدا
من الناس ، ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته ، وبما جاء به بأن قدم
على يدي دعواه خارقا من خوارق الأفعال ، مثل قلب عين من الأعيان
إلى عين أخرى . وما ظهر على يديه ، صلى الله عليه وسلم ، من الكرامات
الخوارق فإنما ظهرت في أثناء أحواله ، من غير أن يتحدى بها ، وقد يدك
على هذا قوله تعالى : « وقالوا لن تؤمن لك حتى تنجبر لنا من الأرض
أ / ١٠٠ » / يلبرها ، إلى قوله : « قل سبحانه زبي هل كنت إلا بشرا رسولا » ، وقوله
تعالى : « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون »^(٦) .

(١) سقطت في نسخة «ب» .

(٢) توجد في نسخة «س» .

(٣) في نسخة «ب» : للوضع

(٤) في نسخة «ب» : لا

(٥) سقطت في نسخة «أ»

(٦) في نسخة «س» : زيادة هي : وآتينا نوحا ناقة مبرورة .

وإنما الذى دعا به الناس وتعداهم به هو الكتاب العزيز ، فقال تعالى :
« قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون
بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا . » ، وقال : « فأتوا بعشر سور مثله
مفتريات . »

وإذا كان الأمر هكذا فخارته ، صلى الله عليه وسلم ، الذى تمهدى^(١) به
الناس ، وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز .
فإن قيل : هذا بين ، ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز ،
وأنه يدل على كونه رسولا ، وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على
وجود الرسالة ، فضلا عن تعيين الشخص المرسل بها ، مع أن الناس قد
اختلفوا في جهة كون القرآن معجزة : فإن من رأى^(٢) منهم أن المعجز
من شرطه أن يكون من غير جنس الأعمال المعتادة ، وكان القرآن من
جنس الأعمال المعتادة عنده ، إذ هو كلام ، وإن كان يفضل جميع الكلام
المصنوع — قال إنما صار معجزا بالصرف ، أعنى بمنع الناس عن أن يأتوا
بمثله ، لا بكونه في الطور العالى من الفصاحة ؛ إذ ما شأنه أن يكون هكذا .
فإنما يخالف المعتاد بالآكثر لا بالجنس ، وما يختلف بالآقل والآكثر
فهر من جنس واحد . وقوم رأوا أنه معجز بنفسه لا بالصرف .
ولم يشترطوا ، في كون الخارق ، أن يكون مخالفا بالجنس للأعمال المعتادة ،
ورأوا أنه يكفى في ذلك أن يكون من الأعمال المعتادة في غاية يقصر عنها
جميع الناس .

قلنا^(٣) : هذا كله كما ذكر المعترض ، وليس الأمر في هذا على ما توهم
هؤلاء . فسكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبئ عندنا على

(١) في نسخة «س» . تمهدا

(٢) في نسخة س : رأى

(٣) جواب المعترض لقوله : فإن قيل هذا بين

أصلين قد نبه عليهما الكتاب [المزير]^(١) :

أحدهما :

أن الصنف الذى بسمون / رسلا وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه ، وأن / ب
هذا الصنف من الناس هم الذين يضمون الشرائع للناس بوحى من الله ،
لا يتعلم إنسانى . وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من ينكر^(٢) وجود
الأمور المتواترة ، كوجود سائر الأنواع التى لم نشاهدها ، والأشخاص
المشهورين بالحكمة وغيرها . وذلك أنه قد انفقت الفلاسفة وجميع الناس ،
إلا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية ، على أن ههنا أشخاصا من الناس يوحى
إلهم ، بأن ينهوا إلى الناس أمورا من العلم والأفعال الجلية . بها^(٣) تتم سعادتهم ،
وينهونهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة . وهذا هو فعل الأنبياء .

والأصل الثانى :

أن كل من وجد عنه هذا الفعل الذى هو وضع الشرائع ، بوحى من
الله تعالى ، فهو نبى . وهذا الأصل أيضا غير مشكوك فيه فى الفطر الإنسانية .
فإنه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء ، وأن من وجد منه
الإبراء فهو طبيب ؛ كذلك أيضا من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء ،
عليهم السلام ، هو وضع الشرائع بوحى من الله ، وأن من وجد منه هذا
الفعل فهو نبى .^(٤)

(١) توجد قلة فى نسخة «س» . (٢) مكثنا فى كل من نسخة «ا» و «س» . وفى
طبعة مصر المائتى : « أسكروا » ، وفى «ب» ونسخة موافق : « أسكرو » .

(٣) فى «س» : به

(٤) أخذ هذه الفكرة عن التزائى ؛ أرجع إلى كتاب تهافت التهافت ط بيروت ص ٥١٦ ،
حيث يقول : « وليرف أن طريق الخواص فى تصديق الأنبياء طريق قد نبه عليه أبو حامد فى
غير ماموض ، وهو الفعل الصادر عن الصفة التى بها سمى النبى نيا ، التى هو الإعلام بالنبوب ،
وضع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق . »

فأما الأصل الأول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده » إلى قوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليماً » ، وقوله تعالى : « قل ما كنت بدعاً من الرسل » .

وأما الأصل الثاني ، وهو أن محمداً ، صلى الله عليه وسلم ، قد وجد منه فعل الرسل ، وهو وضع الشرائع للناس بوحى من الله ، فيعلم من الكتاب العزيز . ولذلك نبه على هذا الأصل ، فقال : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ ، وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا » ، يعنى القرآن ، وقال : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ » ، وقال تعالى :
 ١/٦٠ لَسْكَانَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ ، وقال : « لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ » ، وكفى بالله شهيداً ؟

فإن قيل : من أين يعلم الأصل الأول ، وهو أن ههنا صنفاً من الناس يضمنون الشرائع للناس بوحى من الله ، وكذلك من أين يعلم الأصل الثاني ، وهو أن ما تضمن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحى من الله ؟

قيل : أما الأصل الأول فيعلم بما يندرون به من وجود الأشياء التى لم توجد بعد ، فتخرج إلى الوجود على الصفة التى أنذروا بها ، وفى الوقت الذى أنذروا ؛ وبما يأمنون به من الأفعال ، وينهون عليه من العلوم التى ليست تشبه المعارف والأعمال التى تدرك بتعلم . وذلك أن الخارق للمعتاد ، إذا كان غارقاً فى المعرفة بوضع الشرائع ، دل على أن وضعها لم يكن بتعلم ، وإنما كان بوحى من الله ، وهو المسمى نبوة . وأما الخارق الذى هو ليس فى نفس وضع الشرائع ، مثل انفلاق البحر ، وغير ذلك ، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة ، وإنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى . وأما إذا أنت مفردة فليست تدل على ذلك . ولذلك

ليس تدل في الأولياء على هذا المعنى ، وإن وجدت لهم . فعل هذا ينبغي أن تفهم ^(١) الأمر في دلالة المعجز على الانبياء ، أعني أن المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة . وأما المعجز في غير ذلك من الأفعال فتشاهد لها ومقور .

فقد تبين لك أن هذا العنصر من الناس موجودون ، ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم ، حتى نقل وجودهم إلينا نقل تواتر ، كما نقل إلينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك / من أصناف الناس .

ب/١٠

فإن قيل : فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة ، أعني الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل عليها ، كما يدل فعل الإبراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب ؟

قلنا : يوقف على ذلك من وجوه :

أحدها : أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها ، من العلم والعمل ، ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم ؛ بل بوحى .

والثاني : ما تضمن من الإلهام بالغيوب .

والثالث : من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية ، أعني أنه يعلم أنه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب ، سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة ، وهم الذين ليسوا بأعراب ، أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه ، وهم العرب الأول . والمعتمد في ذلك على الوجه الأول ،

فإن قيل : فمن أين يعرف أن الشرائع ، التي فيها ^(٢) العلمية والعملية هي بوحى من الله تعالى ، حتى استحق بذلك أن يقال فيها إنه كلام الله ؟

قلنا : يوقف على هذا من طرق :

إحداها^(١) : أن معرفة وضع الشرائع ليس تنال إلا بعد المعرفة باقته وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني ، وبالأموال الإراديات التي يتوصل بها إلى السعادة ، وهي الخيرات والحسنات ، وبالأموال التي تعوق عن السعادة ، وتورث الشقاء الأخرأوى^(٢) ، وهي الشرور والسيئات . ومعرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني تستدعي معرفة ما هي النفس ، وما جوهرها ، وهل لها سعادة أخرأوية^(٣) ، وشقاء أخرأوى^(٤) أم لا ؟ وإن كان ، فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء ؟ [أيضا^(٥)] فبأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة ؟ فإنه كما أن الأغذية ليست تكون سببا للصحة ١/٦١ بأي مقدار استعملت ، وفي أي وقت استعملت / ؛ بل بمقدار مخصوص وفي وقت مخصوص ، [وكذلك^(٦)] الأمر في الحسنات والسيئات . ولذلك نجد هذه كلها محمودة^(٧) في الشرائع . وهذا كله ، أو معظمه ، ليس يتبين إلا بوحى ، [أو يكون تبينه بالوحى^(٨)] أفضل . وأيضا ، فإن معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات .

ثم يحتاج ، إلى هذا كله ، واضح الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة ، وأي الطرق هي الطرق التي ينبغي أن تسلك بهم في هذه المعارف . وهذا كله ؛ بل أكثره ، ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة^(٩) . وقد يعرف ذلك ، على اليقين ، من ذاول العلوم ، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد . ولما وجدت هذه كلها ، في الكتاب العزيز ، على أتم

- | | |
|----------------------------|----------------------------|
| (١) في «س» : أحدها | (٢) في «أ» : الأخرى |
| (٣ ، ٤) هكذا في جميع النسخ | (٥) سقطت نسخة «أ» |
| (٦) في نسخة «أ» : كذلك | (٧) في نسخة «س» : محمودة ، |
| (٨) سقطت في نسخة «ب» | (٩) في «أ» : بمكة |

وبالجملة ، فإن كانت ههنا [كتب]^(١) واردة في شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله ، لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقة^(٢) بما تضمنت من العلم والعمل ، فظاهر أن الكتاب العزيز ، الذي هو القرآن ، هو أولى بذلك وأحرى أضعاقا مضاعفة .

وأنت فيلوح لك هذا جداً ، إن كنت وقفت على السكتب أعنى التوراة والإنجيل . فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت . ولو ذهبتا لتبين [فضل شريعة على شريعة ، وفضل الشريعة المشروعة لنا]^(٣) ، معشر المسلمين على سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى ، وفضل التعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة المعاد ، ومعرفة ما بينهما لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة ، مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك . ولهذا قيل ، في هذه الشريعة ، إنها حائمة الشرائع ؛ وقال عليه السلام « لو أدركني موسى ما وسعه إلا اتباعي » ، وصدق صلى الله عليه وسلم .

ولعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز ، وعموم الشرائع التي فيها^(٤) أعنى كونها مسعدة للجميع ، كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس . ولذا قال تعالى « قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً » ؛ وقال عليه السلام : « بعثت إلى الأحمر والأسود » . فإنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية . وذلك أنه كما أن من الأغذية أغذية^(٥) تلائم جميع الناس ، أو الأكثر ، كذلك / الأمر في الشرائع . ولهذا المعنى كانت الشرائع ،

(١) سقطت في نسخة « ب » (٢) في نسخة « ا » : ومفارقة

(٣) في « ا » : وفضل شريعة من الشرائع المشروعة لنا .

(٤) هكذا في جميع النسخ ، ويريد الشريعة الإسلامية .

(٥) توجد زيادة في « ا » وهي : تلائم بعض الناس دون بعض . وهذه ليست طبيعية باطلاق ، ومنها أغذية تلائم الخ .

التي قيل شربتنا هذه ، إنما خص بها قوم دون قوم ، وكانت شربتنا هذه عامة لجميع الناس .

ولما كان هذا كله إنما فضل فيه ، صلى الله عليه وسلم ، الأنبياء ؛ لأنه فضلهم في الوحي الذي به استحق النبي اسم النبوة ، قال ، عليه السلام ، منها على هذا المعنى الذي خصه الله به : « ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أوتي من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر . وإنما كان الذي أوتيته وحياً . وإني لأرجو أن أكون أكثرهم نبياً يوم القيامة . »

وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته ، صلى الله عليه وسلم ، ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا على نبوة موسى عليه السلام ، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى ، وإبراء^(١) الأكف والأبرص . فإن تلك ، وإن كانت أنمالاً لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء ، وهي مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة وضعية إذا انفردت ؛ إذ كانت ليست فعلاً من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً .

وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب . ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب ، فقال أحدهما : العليل على أني طيب [أني أسير على الماء . . وقال الآخر : الدليل على أني طيب]^(٢) أني أبرئ^٣ المرضى ، فشي ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى — لكان تصديقنا بوجود الطب الذي أبرأ المرضى ببرهان ، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعاً ، ومن طريق الأولى والأخرى . ووجه الظن الذي يمرض للجمهور في ذلك أن من قدر على المشي على الماء ، الذي ليس من صنع البشر [فهو أخرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع

(٢) سقطت في « ١ »

(١) في « ١ » ولا إبراء

البشر [(١) وكذلك وجه الارتباط الذى بين المعجز الذى ليس هو من
أفعال الصفة ، [والصفة] التى استحق بها / النبى أن يكون نبياً التى هى ١٧/ب
الوحى ، ومن هذه الصفة هو ما يقع فى النفس أن من أقدره الله على هذا
الفعل الغريب ، وخصه به من سائر أهل وقته ، فليس يبعد عليه ما يدعيه
من أنه قد آثره الله بوحية .

وبالجملة ، متى وضع أن الرسل موجودون ، وأن الأفعال الخارقة
لا توجد إلا منهم ، كان المعجز دليلاً على تصديق النبى ، أعنى المعجز
البرائى الذى لا يناسب الصفة التى بها سُمى النبى نبياً ، وبشبهه أن يكون
التصديق الواقع من قبل المعجز البرائى هو طريق الجمهور فقط ، والتصديق
من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور وللعلماء . فإن تلك الشكوك
والاعتراضات التى وجهناها على المعجز البرائى ليس يشعشع بها الجمهور .
يمكن الشرح إذا توكل وجد أنه إنما اعتبر المعجز الأهلى والمناسب ،
لا المعجز البرائى . وهذا الذى قلناه فى هذه المسألة كاف بحسب غرضنا
وكاف بحسب الحق فى نفسه ،

* * *

(١) سقطت فى نسخة «ب»

(٢) سقطت فى «أ» ،

المسألة الثالثة

في القضاء والقدر

وهذه المسألة من أخص المسائل الشرعية ، وذلك أنه إذا توكلت دلائل السمع في ذلك ونجحت متعارضة ، وكذلك حجج العقول .
أما تعارض أدلة السمع في ذلك فوجود في الكتاب والسنة . أما في الكتاب فإنه ظني فيه آيات كثيرة تدل على أن كل شيء بقدر ، وأن الإنسان مجبور على أفعاله ؛ و [ثلثي]^(١) فيه آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتساباً بفعله ، وأنه ليس مجبوراً على أفعاله .

أما الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية ، وأنه قد سبق القدر فنه^(٢) قوله تعالى : « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ، وقوله : « وكل شيء عنده بمقدار » ، وقوله : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير » ، إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى .

وأما الآيات التي تدل على أن الإنسان اكتساباً ، على^(٣) أن الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة ، فنزل قوله تعالى : « أروهم بما كسبوا ويهف^(٤) عن كثير » ، وقوله تعالى : « ذلك بما كسبت أيديكم »^(٥) وقوله تعالى : « والذين كسبوا السيئات ، وقوله : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت »

(١) حطت في ١٠٠ .

(٢) هكذا في كل نسخة « س » ، « ب » ، « و » . أما نسخة « د » وطبعة الخنعي فتوجد : فيها .

(٤) في نسخة موال : « وبها »

(٣) في « د » : « وعلى »

(٥) نسخة الآية : « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم » سورة النور آية ٣ .

وقوله [تعالى]^(١) : « وأما يهود فهديناهم ، فاستجبوا لعني على الهدى »
 وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى ، مثل قوله تعالى :
 « ولما أصابكم مصيبة قد أصبتم مثلها قلتم أنى هذا قل هو من عند
 أنفسكم » . ثم قال في هذه النازلة بعينها : « وما أصابكم يوم التقى الجمعان
 فيأذن الله ، وقوله تعالى . « ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك
 من سيئة فمن نفسك » [وقوله]^(٢) : « قل كل من عند الله » .

وكذلك تلقى الأحاديث في هذا أيضا متعارضة ، مثل قوله ، عليه
 السلام : « كل مولود يولد على الفطرة ؛ فأبواه يهودانه أو ينصرانه ،
 ومثل قوله عليه السلام : « خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة
 يعملون ، وخلقت هؤلاء للنار وبأعمال أهل النار يعملون » . فإن الحديث
 الأول يدل على أن سبب الكفر إنما هو المشأ عليه ، وأن الإيمان سببه
 حجة الإنسان . والثاني يدل على أن المعصية والكفر هما مخلوقان لله ،
 وأن العبد مجبور عليهما .

للمسؤول كذلك افرق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين :
 مفترقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة ،
 وأن لما كان هذا ترتب عليه العقاب والثواب ، وهم المعتزلة .

وفرقة اعتقدت تقيض هذا . وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله
 ومقهور ، وهم الجبرية .

وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين ، فقالوا :
 إن للإنسان كسبا ، وإن المكتسب به والكسب^(٣) مخلوقان لله تعالى .
 وهذا لا معنى له . فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله .

(١) توجد في نسخة «س» . (٢) سقطت في نسخة «س» .

(٣) هكذا في «س» ونسخة موال ، وطبعة الخانجي . أمالي خطوطه : «١» فهي المكتسب .

سبحانه . فالعبد / ولا بد مجبور على اكتسابه .

فهذا هو أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة . والاختلاف ، كما قلنا ، سبب آخر سوى السمع ، وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة . وذلك أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجود لأفعاله وعالقه لها ، وجب أن يكون هنا أفعال ليس تجري على هيئة الله تعالى ولا اختياره ، فيكون هنا عالق غير الله — قالوا : وقد أجمع المسلمون [على^(١)] على أنه لا عالق إلا الله سبحانه . وإن فرضناه أيضاً غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها ، [فإنه لا وسط بين الجبر والاكْتِسَاب . وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله]^(٢) بالتكليف هو من باب ما لا يطلق . وإذا كلف الإنسان ما لا يطبق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجناد . لأن الجاد ليس له استطاعة ، وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطبق استطاعة . ولهذا صار الجمهور إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء . ولهذا نجد أبا المعال قد قال في النظامية^(٣) إن للإنسان اكتساباً لأفعاله واستطاعة على الفعل ، وبناء على امتناع تكليف ما لا يطلق ، لكن من غير الجهة التي تمنع المعتزلة . وأما قدماء الأشعرية فجوزوا^(٤) تكليف ما لا يطلق هرباً من الأصل الذي من قبله نفتت المعتزلة ، وهو كونه قبيحاً في العقل ، وعالقه المتأخرون منهم .

وأيضاً فإنه إذا لم يكن للإنسان اكتساب كان الأمر بالآهبة له متوقع من الشرور لا معنى له ، وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات . فتبطل أيضاً الصنائع كلها التي المقصود منها أن تجتلب الخيرات كصناعة

(١) سقطت في «ب» .

(٢) سقطت في «١» .

(٣) في «١» وفي «ب» : « مال النظامية إلى أن » .

(٤) في «١» : فيجوزون

الفلاحة ، وغير ذلك من الصنائع التي يطلب بها المنافع ؛ وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار ، كصناعة الحرب والملاحة والطب ، وغير ذلك ، وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان ..

إِنْ قِيلَ : فإذا كان الأمر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه ، وفي المعقول نفسه ؟

قلنا : الظاهر من مقصد الشارع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين ، وإنما قصد الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة ؛ وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خالق لنا قوى تقدر بها أن تكتسب أشياء هي أضرار . لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بموافاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها ، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً . وإذا كان ذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها بقدر الله . وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عاقبة عنها فقط ؛ بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين . فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق بشيء . وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ؛ بل هو شيء يعرض لنا عن ^(١) الأمور التي من خارج . مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتبه من خارج اشتبهناه بالضرورة من غير اختيار ، فتحركنا إليه . وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة ^(٢) ، فهربنا منه . وإذا كان هكذا بإرادتنا محفوفة بالأمور التي من خارج ، ومربوطة بها . [إلى] ^(٣)

(١) في « أ » وفي نسخة موال : من . (٢) في بقية النسخ الأخرى : باختيار

(٣) سقط في « ب » .

هذا الإشارة بقوله تعالى : له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله .

ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود ، وترتيب منفرد لا تغل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ، ولا توجد بالجملة . إلا بمرافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون / أفعالنا تجري على نظام محدود ، أعني أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود .^(١) وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج . وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة ، فهو ، ضرورة ، محدود مقدرة ، وليس يافى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها بين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا . والنظام المحدود في الأسباب الداخلة والخارجة ، أعني التي لا تغل ، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده ، وهو اللوح المحفوظ . وعلم الله تعالى بهذه الأسباب ، وبما يلزم منها ، هو الملة في وجود هذه الأسباب .^(٢) ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده . ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده على الحقيقة ، كما قال تعالى : قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله . وإنما كانت معرفة الأسباب هي العلم بالغيب ، لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أولا وجوده .^(٣)

(١) هذا هو مبدأ الحتمية التي يرمى به فلاسفة العصر الحديث . انظر كتابنا في المنطق الحديث ، تعلية لكتابته من ص ٦٢ إلى ص ٦٨ .
(٢) هذه هي النظرية الرعدية الشهيرة التي استغلها توماس الأكويني كل الاستغلال ونسبها إلى نفسه . انظر كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها في توماس الأكويني .
(٣) وهذه هي فكرة المحدثين عن العلم التي يكف من القوانين . فتكون وظيفة الأساسية هي التمكن بالمستقبل - المصدر تهاين مقصدة ٤٨ وما بعدها .

ولمّا كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذى يقتضى وجود الشيء فى وقت ما أو عدمه فى ذلك الوقت ، وجب أن يكون العلم بأسباب شىء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء أو عدمه فى وقت ما . والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها ، أو ما يعدم فى وقت من أوقات جميع الزمان . فنبهان من أحاط باختراعا وعلماً بجميع أسباب جميع الموجودات . وهذه هى مفاتيح الغيب المعنية^(١) فى قوله تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب » لا يعلمها إلا هو ، الآية .

وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا اكتساب ، وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق . وهذا الجمع هو الذى قصده الشرع . تلك الآيات العامة والأحاديث التى يظن بها التعارض ، وهى إذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض . وهذا أيضاً تمحل جميع الشكوك التى قيلت فى ذلك ، أهى الحجج المتعارضة العقلية ، أهى أن كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً ، أهى بإرادتنا وبالأسباب التى من خارج . فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة .^(٢)

فإن قيل : هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل ، لكن هذا القول هو مبنى على أن ههنا أسباباً فاعلة لمسيئات مفعولة ، والمسلمون قد انفقروا على أن لا فاعل إلا الله .

فلنا : ما انفقروا عليه صحيح ، ولكن على هذا جوابان :

(١) فى « ١ » و « ب » : الضينة .

(٢) يدل حد ابن رشد لمثكلة القضاء ، واقدار أسلم الحلول ، وهو يتفق مع العقل والدين . . أما الخلل فلا يضر ما يؤكده العلم الحديث من وجود قوانين ثابتة مطردة ، وأما الذين قالوا : عمل لنا مثكلة الثواب والعقاب والتكليف بما يوافق .

أحدهما : أن الذي يمكن أن يفهم من هذا القول هو أحد أمرين : إما أنه لا فاعل إلا الله تبارك وتعالى ، وأن ما سواه من الأسباب التي سخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازاً ؛ إذ كان وجودها إنما هو به ، وهو الذي صيرها موجودة أسباباً ؛ بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة ، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها ، وكذلك يحفظها هو في نفسها ، ولولا الحفظ الإلهي لما وجدت زماناً مشاراً إليه ، أعني لما وجدت في أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان . وأبو حامد يقول إن مثال من يشرك سبباً من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب ، أعني أن يقول : إن القلم كاتب ، وإن الإنسان كاتب ، أي كما أن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما ، أعني أنهما معنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط ، وهما في أنفسهما في غاية التباعد ؛ كذلك الأمر في اسم الفاعل إذا أطلق على الله تبارك وتعالى ، / وإذا أطلق على سائر الأسباب .

ب/٦

ونحن نقول إن في هذا التمثيل تسامحاً . وإنما كان يكون التمثيل بيناً لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم ، والحافظة مادام قلباً ، ثم الحافظة للكتابة بعد الكتب ، والمخترع لها عند اقتران القلم بها على ما سنبينه بعد ، من أن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقترن بها أسبابها التي جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها .

فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع . أما الحس والعقل فإنه يرى أن ههنا أشياء تتوكل ههنا أشياء ، وأن النظام الجارى في الموجودات إنما هو من قبل أمرين :

أحدهما : ما ركب الله فيها من الطبايع والنفوس ؛

الثاني : من قبل ما أحاط بها من الموجودات من عاريج ؛ وأشهر هذه

هى حركات الأجرام السماوية ؛ فإنه يظهر [أن الليل والنهار ^(١) والشمس والقمر ، وسائر النجوم مسخرات لنا ، وأنه لمكان النظام والترتيب الذى جعله الخالق فى حركاتها ، كان وجودنا ووجود ما هنا محفوظاً بها ، حتى أنه لو تئوم ارتفاع واحد منها ، أو تئوم فى غير موضعه ، أو على غير قدره ، أو فى غير السرعة التى جعلها الله فيه ، لبطلت الموجودات ، التى على وجه الأرض ، وذلك بحسب ما جعل الله فى طباعها من ذلك وجعل فى طباع ما هنا أن تتأثر عن تلك . وذلك ظاهر جداً فى الشمس والقمر ؛ أعنى تأثيرهما فيما هنا . وذلك بين فى المياه والرياح والأمطار والبحار ، وبالجملة فى الأجسام المحسوسة ، وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها فى حياة النبات ، وفى كثير من الحيوان ؛ بل فى جميع الحيوان بأسره .

١/٦٦ . وأيضاً فإنه يظهر أنه لولا القوى التى جعلها الله [تعالى] ^(٢) فى أجسامنا من التبذى والإحساس لبطلت أجسامنا/ كما نجد «جالينوس» وسائر الحكماء يعترفون بذلك ، ويقولون : لولا القوى التى جعلها الله فى أجسام الحيوان مدبرة لما لما أمكن فى أجسام الحيوان أن تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها .

✓ ونحن نقول : إنه لولا القوى التى فى أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية فى هذا العالم من حركات الأجرام السماوية لما أمكن أن تبقى أصلاً ، ولا خرفة عين ؛ فسبحان اللطيف الخبير . وقد فيه الله تعالى على ذلك فى غير ما آية من كتابه ، فقال تعالى : « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر .. » وقوله تعالى : « قل أرايتم إن جعل الله عليكم

(١) سبطى دا .

(٢) توجده فى نسخة «س» .

الليل سرمداً إلى يوم القيامة ، الآية ، وقوله تعالى : « ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله » ، وقوله تعالى : « وسخر لكم مافي السموات و[ما في] الأرض جميعاً منه »^(١) وقوله : « وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار »^(٢) إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى . ولو لم يكن لهذه تأثير فيما هنا لما كان لوجودها حكمة آمن بها علينا ، ولا جعلت من النعم التي ينحسنا شكرها .

وأما الجواب الثاني فإنا نقول إن الموجودات الخادقة منها هي جواهر وأعيان ، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة ، وبالجملة . أعراضها فاما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه . وما يقترن بها من الاسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها . مثال ذلك أن الماء إنما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة قط . وأما خلقه الجنين ونفسه التي هي الحياة فإنما المعطى لها الله تبارك وتعالى . وكذلك الفلاح إنما يفعل في الأرض تخميراً أو إصلاحاً ويذر فيها الحب : وأما المعطى لخلق السنبلة فهو الله تبارك وتعالى . فإذا / على هذا لا عائق / ب
إلا الله ؛ إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر . وإلى هذا المعنى أشار بقوله تعالى^(٣) : « يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ، وإن يسألهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه [ضعف الطالب والمطلوب . خ] »^(٤) وهذا هو الذي رام أن يغالط فيه الكافر إبراهيم عليه السلام ، حين قال « أنا أحي وأميت » ، فلما رأى إبراهيم عليه السلام ، أنه لا يفهم هذا المعنى اتقنل منه إلى دليل

(١) سقطت في جميع النسخ وصحة الآية هي : وسخر لكم مافي السموات وما في الأرض

جميعاً منه . . . سورة إبراهيم آية ١٣ .

(٢) سورة إبراهيم آية ٢٣ .

(٣) في ١٠ « بقوله تبارك وتعالى : أفرايت ما تفتنون ، الآيات وقوله الخ .

(٤) سقطت في ١٠ «

تعلّمه به ، فقال : إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب .
وبالجملة فإذا فهم الأمر هكذا في الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك
تعارض ، لا في السمع ولا في العقل . ولذلك ما نرى أن [اسم الخالق
أخص بالله تعالى من اسم الفاعل لأن^(١)] اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق ،
لا باستمارة قريبة ولا بعيدة ؛ إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر .
ولذلك قال تعالى : « والله خلقكم وما تعملون . »

س وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسيبتها
أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم . وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها .
والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية . والقول بإنكار الأسباب جملة [هو]
قول غريب جدا عن طباع الناس . والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس
له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب ؛ لأن الحكم على الغائب من ذلك
إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد . فهو لا سبيل لهم إلى معرفة الله
تعالى ؛ إذ يلزمهم ألا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل . وإذا كان هذا هكذا
فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله سبحانه أن يفهم أن
وجود الفاعل بثبوت في الشاهد ؛ إذ من وجود الفاعل [في الشاهد]^(٢)
١ / ٦٢ استدلنا على وجود الفاعل في الغائب . / لكن لما تقرر عندنا للغائب
تبيين لنا ، من قبل المعرفة بذاته ، أن كل ما سواه فاعلا إلا بإذنه ،
وعن مشيئته .

• • •

٢ فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب ، وأن من قال
بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ ، كالمعتزلة والجبرية .

(٢) سقط في نسخة «س»

(١) سقط في نسخة «ب»

(٣) سقط في « ا »

وأما المتوسط الذى تروم الأشعرية أن يتكون هى صاحبة الحق بوجوده ،
فليس له وجود أصلا ؛ إذ لا يحملون للإنسان من اسم الاكتساب
إلا الفرق الذى يدركه الإنسان بين حركة يده على الرعشة وتحريك يده
باختياره . فإنه لا معنى لاعتراقهم بهذا الفرق ؛ إذا قالوا إن الحركتين ليستا
من قبيلنا ؛ لأنه إذا لم تسكن من قبيلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منهما .
فنحن مضطرون . فقد استوت حركة الرعشة والحركة التى يسمونها كسبية
فى المعنى . ولم يكن هنالك فرق إلا فى اللفظ فقط . والاختلاف فى اللفظ
ليس يوجب حكما فى الذوات . وهذا كله يبين بنفسه ، فلنسر إلى ما بقى
علينا من المسائل التى وعدنا بها (١) .

(١) فى « ب » وفى نسخة موال : وعدناها .

المسألة الرابعة

في الجور والعدل

قد ذهب الأشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه إلى رأى غريب جداً في العقل والشرع ، أعني أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع ؛ بل صرح بعكسه . وذلك أنهم قالوا إن الغائب في هذا بخلاف الشاهد . وذلك أن الشاهد دعوا أنه إنما انصف بالعدل والجور لمكان الحجر [الذي]^(١) عليه في أفعاله من الشريعة . فحق فعل الإنسان شيئاً هو عدل بالشرع كان عدلاً ، ومن فعل ما وضع الشرع أنه جور فهو جائر قالوا : وأما من ليس مكلفاً ولا داخل تحت حجر الشرع^(٢) فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل ؛ بل كل أفعاله عدل . / والتزموا أنه ليس بـ ٦٧/ب ههنا شيء . هو في نفسه عدل ، ولا شيء هو في نفسه جور .

وهذا في غاية الشناعة ، فإنه ليس يكون ههنا شيء هو في نفسه خير ، ولا شيء هو في نفسه شر . فإن العدل معروف بنفسه أنه خير ، وأن الجور شر ؛ فيكون الشرك بأفعاله ليس في نفسه جوراً ولا ظلاً إلا من جهة الشرع ، وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً ، وكذلك لو ورد بمحبيته لكان عدلاً ، وهذا خلاف المسموع والمعقول . أما المسموع فإن الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط ، ونفى^(٣) عن نفسه الظلم ، فقال تعالى : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط » ، وقال تعالى : « وما ربك بظلام للعبيد » ، وقال : « إن الله

(١) هكذا في نسخة «س» وفي طيبة الخائض .

(٢) لقد سقط من خطوط «أ» قرة طوية ، بآهنا وتنتهي بقوله : « والشرع

المدونة » ، نسخة ٢٢٦ .

(٣) في نسخة «س» : «نفا .

لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون .

فإن قيل : فما تقول في الإضلال للعبيد : أهو جور أم عدل ؟ وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه أنه يفضل ويهدي ، مثل قوله تعالى : « [يفضل] ^(١) الله من يشاء ويهدي من يشاء ، ومثل قوله : « ولوشئنا لأتينا كل نفس هداها ،

قلنا : إن هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على ظاهرها . وذلك أن ههنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها ، مثل الآيات التي نفي فيها سبحانه عن نفسه الظلم ، ومثل قوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » . وهو بين أنه إذا لم يرض لهم الكفر أنه ليس يعظهم .

وما تقوله الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه ، أو يأمر بما لا يريده ، نفوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه ، وهو كفر .

وقد يدل على أن الناس لم يفضلوا ، ولا خلقوا للضلال ، قوله تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها » ، وقوله : « وإذا أخطرتك من بني آدم من ظهورهم ، الآية » ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة » .

وإذا كان هذا التعارض موجوداً وجب الجمع بينهما ، على نحو ما يوجب

١ / ٦ العقل .

فتقول : أما قوله تعالى : « يفضل من يشاء ويهدي من يشاء ، فهي المشينة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون ،

(١) هكذا في جميع النسخ ، وصحة الآية [يفضل] سورة إبراهيم آية ٤ : « يفضل الله من يشاء » الآية .

أعني مهين للضلال بطبايعهم ومسوقين إليه بما تكنفهم من الأسباب المضلة ، من داخل ومن خارج ، وأما قوله : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، معناه لو شاء ألا يخلق خلقاً مهين أن يمرض لهم الضلال — إمام من قبل طباعهم وإمام من قبل الأسباب التي من خارج ، أو من قبل الأمرين كليهما — لفعل . ولكون خلفه الطباع في ذلك مختلفة عرض أن يكون بعض الآيات مضلة لقوم ، وهداية ^(١) لقوم ، لا لأن هذه الآيات بما قصد بها الإضلال ، مثل قوله تعالى : « يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين » ، ومثل قوله تعالى : وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة ^(٢) في القرآن » ، ومثل قوله في أثر تعديده ملائكة النار « كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء » ، أى أنه يعرض للطبايع الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقهم مضلة ، كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضره بها .

فإن قيل : فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطبايعهم مهينين للضلال ، وهذا هو غاية الجور ؟

فيـلـ : إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك ، وإن الجور كان يكون في غير ذلك . ^(٣) وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الإنسان ، والتركيب الذي ركب عليه ، اقتضى أن يكون بعض الناس ، وهو الأقل ، أشراطاً بطبايعهم . وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة ، وإن كانت للأكثر مرشدة . فلم يكن بد ، بحسب ما تقتضيه الحكمة ، من أحد أمرين : إما ألا يخلق الأنواع التي وجد

(١) هكذا في كل من « س » ، « ب » ونسبة موارد . أما في « ا » وطبعة المازني فهي : هادية .

(٢) نهاية الفترة الطويلة التي سقطت من « ا » في ص ٢٣١ .

(٣) في « ا » في ذلك .

فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر ، فيعدم الخير الأكثر بسبب^(١) ١٨/ب
الشر الأقل ، وإما أن يخلق هذه الأنواع ، فيوجد / فيها الخير الأكثر مع
الشر الأقل . ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل
من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل . وهذا الشر من الحكمة
هو الذي خفي على الملائكة ، حين قال الله سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم
أنه جاعل في الأرض خليفة ، يعني بنى آدم : « قالوا أنجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء [ونحن نسبح بحمدك]^(٢) » . إلى قوله : « إني أعلم
ما لا تعلمون » . يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه إذا كان وجود
شيء من الموجودات خيرا وشرًا ، وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضي
إيجاده لا إعدامه .

فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه الإضلال مع العدل ونفي
الظلم وأنه إنما خالق أسباب الضلال^(٣) لأنه يوجد عنها غالباً الهداية أكثر
من [الإضلال]^(٤) ؛ وذلك أن من الموجودات ما أعطى من أسباب الهداية
أسباباً لا يعرض منها [إضلال أصلاً، وهذه هي حال الملائكة ، ومنها ما أعطى
من أسباب الهداية أسباباً يعرض فيها]^(٥) الإضلال في الأقل ؛ إذ لم يكن
في وجودهم أكثر من ذلك لمكان التركيب ، وهذه هي حال الإنسان .

فإن قيل : فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى ؟
حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل ، وأنت تنفي التأويل في كل مكان ؟
قلنا : إن تفهيم الأمر على ما هو عليه للجمهور في هذه المسألة اضطرارهم
إلى هذا . وذلك أنهم احتاجوا أن يعرفوا بأن الله هو الموصوف بالعدل .
وأنه خالق كل شيء : الخير والشر ؛ لمكان^(٦) ما كان يعتقد كثير .

(١) سقط في « ١ » .

(١) في « ب » : مع .

(٢) مكذا في « س » . وفي النسخ الأخرى : الإضلال .

(٣) في « ب » الإضلال

(٤) في « ١ » لكثرة .

(٥) سقط في « ب »

من الآدم الضلال^(١) أن ههنا إلهين : إلهاً خالقاً للخير ، وإلهاً خالقاً للشر .
فمرّوا أنه خالق الأمرين جميعاً .

ولما كان الإضلال شراً ، وكان لا خالق له سواه ، وجب أن ينسب إليه ،
١٦٩/ كما ينسب إليه خالق الشر .^(٢) لكن ليس ينبغي / أن يفهم هذا على
الإطلاق ؛ لكن على أنه خالق للخير لذات الخير ، وخالق للشر من أجل
الخير ، أعني من أجل ما يقترن به من الخير . فيكون على هذا خلقه للشر
عدلاً منه . ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي
ما كان يصح وجودها لولا وجود النار ؛ لكن معرض عن طبيعتها أن تفسد
بعض الموجودات . لكن إذا قوِّس بين ما معرض عنها من الفساد الذي
هو الشر ، وبين ما معرض عنها من الوجود ، الذي هو خير ، كان وجودها
أفضل من هدمها ، فكان خيراً .

وأما قوله تعالى : لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، فإن معناه لا يفعل
قللاً من أجل أنه واجب عليه أن يفعله ؛ لأن من هذا شأنه فيه
حاجة إلى ذلك الفعل . وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج إلى ذلك الفعل ؛
إما حاجة ضرورية ، وإما أن يكون به تاماً . والبارئ سبحانه يتنزه عن
هذا المعنى . فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه ، لو لم يعدل
لم يوجد له ذلك الخير . وهو سبحانه يعدل ، لا لأن ذاته تستكمل بذلك
العدل ؛ بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل . فإذا فهم هذا
المعنى هكذا ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان .
لكن ليس بوجوب هذا أن يقال إنه ليس يتصف بالعدل أصلاً ، وأن
الإفعال كلها تكون في حقه لا عدلاً ولا جوراً ، كما ظنه المتكلمون . فإن

(٢) في « ١ » : الخير

(١) في « ١ » اسم الضلال .

هذا إبطال لما يعقله الإنسان ؛ وإبطال لظاهر الشريعة . ولكن القوم شعروا بمعنى ، ووقعوا دونه . وذلك أنه إذا فرضنا أنه لا يتصف بعدل أصلاً بطل ما يعقل من أن ههنا أشياء هي في نفسها عدل وخير ، وأشياء هي في نفسها جور وشر . وإذا فرضنا أيضاً أنه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الإنسان لزم أن يكون في ذاته سبحانه نقص ؛ وذلك أن الذي يعدل فإنما وجوده / هو من أجل الذي يعدل فيه ، وهو بما هو / ب / عادل خادم لغيره .

وينبغي أن تعلم أن هذا القدر من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس ، وإنما الذين تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى . وليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العمومات . فمن لم يشعر بذلك ففرضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها . وذلك أن لورود تلك العمومات أيضاً سبباً آخر ، وهو أنه ليس يتميذ (١) لهم المستحيل من الممكن . والله تعالى لا يوصف بالاعتداد على المستحيل . فلو قيل لهم فيها هو مستحيل في نفسه ، بما هو عديم ، كن ، أعنى في ظنهم ، إن الله لا يوصف بالقدرة عليه لتخلوا (٢) من ذلك نقصاً في الباري سبحانه وعجزاً ؛ وذلك أن الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز . ولما كان وجود جميع الموجودات برية من الشر ممكناً في ظن الجمهور قال : ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها . ولكن حق القول مني لا ملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين . فالجمهور يظنون من هذا معنى ، والخواص معنى ، وهو أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقاً يقترن بوجودهم شر . فعنى قوله : « ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها » أي لو شئنا لخلقنا خلقاً ليس يقترن بوجودهم شر ؛ بل الخلق الذين هم خير محض ؛ فتكون كل نفس قد أوتيت هداها . وهذا القدر في هذه المسألة كاف ، ولنسر إلى المسألة الخامسة .

(٢) في «ب» و «س» ونسخة «م»

(١) في «ا» : يبين
وطبعة الخاتمي : فتخلوا .

المسألة الخامسة

وهي القول في المعدل وأحواله

والمعاد لما اتفقت على وجوده للشرائع ، وقامت عليه البراهين عند العلماء ، وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده . ولم تختلف ، في الحقيقة ١/٧. في صفة وجوده ، وإنما اختلفت في الصاهدات / (١) التي مثاث بها للجمهور تلك الحال الغائبة . وذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً ، أعني للنفوس ، ومنها من جعله للأجسام والنفوس معاً . والاتفاق في هذه المسألة مبنى على اتفاق الوجدى في ذلك ، واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك ، أعني أنه قد اتفق السكك على أن الإنسان مهادتين : أخراوية وديناوية ، واتبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف (٢) بها عند السكك ، منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات . (٣) ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثاً ، وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه ، وهو ثمرة وجوده فالإنسان أحرى بذلك . وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في السكتاب العزيز ، فقال تعالى : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار . » وقال مثنياً على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود : « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقنا هذا باطلاً سبحانه فقلنا عذاب النار . » ووجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات . وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه ، فقال : « الحسبيتم إنما خلقناكم عبثاً .

(١) في «١» الثلاث (٢) في «١» معترف (٣) في «ب» لى : الوجودات

وأنكم ، إلينا لا ترجعون ، ، وقال : « يجب الإنسان أن يترك سدى ، ،
وقال : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، ، يعنى الجنس من
الموجودات الذى يعرفه . وقال منها على ظهور وجوب العبادة من قبل
المعرفة بالخالق : « وما لى لا أعبد الذى فطرنى وإليه ترجعون . ،

وإذا ظهر أن الإنسان خلق^(١) من أجل أفعال مقصودة به ،^(٢) ظهر
أيضاً أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة ؛ لإنا نرى أن واحداً
واحداً من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذى يوجد فيه ، لافى
غيره ، أعنى الخاص به : وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن / تكون غاية .
الإنسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان ؛ وهذه أفعال النفس
الناطقة . ولما كانت النفس الناطقة جزأين : جزء على وجزء على ،
وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد على كاله فى هاتين
القوتين ، أعنى الفضائل العملية والفضائل النظرية ، وأن تكون الأفعال
التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هى الخيرات والحسنات ، والتي تعوقها
هى الشرور والسيئات .

ولما كان تقرير هذه الأفعال أكثر ذلك بالوحى وردت الشرائع
بتقريرها ، ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها . فأمرت بالفضائل
وشهدت عن الرذائل ، وعرفت المقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم
والعمل ، أعنى السعادة المشتركة . فعرفت من الأمور النظرية ما لا بد لجميع
الناس من معرفته ، وهى معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة
الموجودات الشريفة ، ومعرفة السعادة . وكذلك عرفت من الأعمال القدر
الذى تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية ، وبخاصة شريعتنا هذه .

(٢) فى «ب» ونسخة موال «نظير»

(١) فى «أ» : إنما خلق

فإنه إذا قويت بسائر الشرائع وجد أنها الشريعة الكاملة باطلاق^(١)،
ولذلك كانت خاتمة الشرائع.

ولما كان الوحي قد أُنذِر في الشرع كلها بأن النقص باقية، وقامت
البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس يلحقها، بعد الموت، أن
تتحرى من الشهوات الجسدية [فإن كانت ذكية، تضاعف زكاؤها بتعريفها
من الشهوات الجسدية] ^(٢) وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثاً؛ لأنها
تتأذى بالردائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتتها من الزكية عند
مفارقة البدن؛ لأنها ليست يمكنها الاكتساب [لا مع هذا البدن، وإلى هذا
المقام الإشارة بقوله [تعالى] ^(٣) : « أن تقول نفس يا حسرتى على
ما فرطت [في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين] » ^(٤) - انفضت ^(٥)
الشرائع على تعريف هذه الحال للناس، وسموها السعادة الأخيرة والشقاء
الآخر. ^(٦)

ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال، وكان مقدار ما يدرك
بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي، لتفاوتهم في هذا المعنى، أعني في الوحي،
اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد
الموت، ولأنفس الأشقياء. فبما لم يمثل ما يكون هنالك للنفوس الزكية
من اللذة، وللشقيّة من الآذى، بأمور شاهدة، وصبروا بأن ذلك كله
أحوال روحانية، ولذات بلسكية. ومنها ما اعتد في تمثيلها بالأمور
للمشاهدة، أعني أنها مثلت اللذات المدركة هنالك بالذات المدركة هنا،
بعد أن نفي ^(٧) عنها ما يقترن بها من الآذى. ومثلوا الآذى الذي يكون

(١) زيادة في «١»

(٢) سقط في «ب»

(٣) ب: بالاطلاق

(٤) جواب «١»، فالفترة كلها جملة واحدة.

(٤) سقط في «١»

(٥) في «١٠» : نفوا.

(٦) هنا زيادة في «١٠»

هناك بالآذى الذى يكون هنا ، بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترب به
 منها من الراحة منه : إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه
 الأحوال بالوحى ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني ، وإما
 لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيمًا للجمهور ، والجمهور إليها
 سارعوا أشد تمركزاً ، فأخبروا أن الله يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد
 تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيمًا ، وهو مثلاً الجنة ، وأنه تعالى
 يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات
 تأذى ، وهو مثلاً النار .

وهذه هي حال شريعتنا هذه ، التي هي الإسلام ، في تمثيل هذه الحال .
 حوردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة العهد في الجمع في إمكان
 هذه الأحوال ، إذ ليس يدرك العقل في هذه الأشياء أكثر من الإمكان
 في الإدراك المشترك للجميع . وهي كلها من باب قياس إمكان وجود
 المساوي على وجود مساويه ، أعني على خروجه للوجود ؛ وقياس إمكان
 وجود الأقل والأكثر على خروج الأعظم والأبهر للوجود ، مثل قوله :
 ﴿ وَضَرْبَ لَنَا مِثْلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ، الْآيَةَ . فَإِنْ حَاجَةً فِي هَذِهِ الْآيَاتِ هِيَ ٧١/ب
 من جهة قياس العودة على البدأ وهما متساويان . وفي هذه الآية ، مع هذا
 القياس المثبت لإمكان العودة ، كسر الشبهة المعاندة لهذا الرأي بالفرق بين
 البداية والعودة ، وهو قوله تعالى : « الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَشْجَارٍ أَلْهَافًا
 تَارًا ، وَالشَّجَرَةَ الْبَدَاةَ كَانَتْ مِنْ حَرَارَةٍ وَرَطُوبَةٍ وَالْعُودَ مِنْ رَدٍّ وَيَسِّنْ
 . فَفَوَّضَتْ هَذِهِ الشَّيْئَةَ بِأَنَا نَفْسُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُخْرِجُ الْعُودَ مِنَ الشَّجَرِ ،
 [وَيَخْلُقُهُ] (١) مِنْهُ ، كَمَا يَخْلُقُ الشَّيْءَ مِنَ الشَّيْءِ . وَأَمَّا قِيَاسُ إِمْكَانِ وَجُودِ الْأَنْفَالِ
 عَلَى وَجُودِ الْأَكْثَرِ فَتَلَّ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي الْآيَةِ : « أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ

السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم لى وهو الخلاق العليم .
فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وإبطال حجة الجاحد البعث .
ولو ذهبنا لتقصى الآيات الواردة فى الكتاب العزيز لهذه الأدلة لاطال
القول ، وهى كلها من الجنس الذى وصفنا .

فالشرائع كلها - كما قلنا - متفقة على أن النفوس بعد الموت أحوالاً
من السعادة أو الشقاء ، ويختلفون فى تمثيل هذه الأحوال وتقييم وجودها ،
للناس . وبشبه أن يكون الثبيل الذى فى شريعتنا هذه أتم لأنها ما لأكثر
الناس وأكثر تحريكاً لنفوسهم إلى ما هنالك . والأكثر هم المقصود الأول
بالشرائع . وأما الثبيل الروحانى فيشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس
الجمهور إلى ما هنالك . والجمهور أقل رغبة فيه ، وخوفاً له منهم فى الثبيل
الجسمانى . [ولذا يشبه أن يكون الثبيل الجسمانى]^(١) أشد تحريكاً إلى
ما هنالك من الروحانى ، والروحانى أشد قبولاً عند المتكلمين المجاديين .
من الناس ، وهم الأقل .

١/٧٢ . ولهذا المعنى نجد أهل الإسلام^(٢) فى فهم الثبيل الذى جاء فى ملتزم
فى أحوال المعاد ثلاث فرق :

فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذى ههنا من
النعم واللذة ، أى أنهم رأوا أنه واحد بالجنس ، وأنه إنما يختلف
الوجودان بالدوام والانعطاف ، أى أن ذلك دائم ، وهذا منقطع .
وطائفة رأت أن الوجود متباين ، وهذه انقسمت قسمين :
نطاقتة^(٣) رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحانى ،

(١) سقط فى ب .

(٢) فى ١ : قد انقسموا

(٣) مكثراً فى نسخة دس . فقط

وأنه إنما مثل به إرادة البيان ولغولاه حجج كثيرة من الشريعة فلا معنى لتعديدها^(١).

وطائفه رأيت أنه جسماني ، ولكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لسكون هذه بالية وتلك باقية . ولهذا أيضاً حجج من الشرع ، ويشبه ابن عباس أن يكون عن يرى هذا الرأي ؛ لأنه روى عنه أنه قال : « ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء » ، ويشبه أن يكون هذا الرأي هو البقي بالخواص^(٢) وذلك أن إمكان هذا الرأي ينبغي على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع : أحدها أن النفس باقية ، والثاني أنه ليس يلحق عن^(٣) عودة النفس إلى أجسام آخر الخصال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها . وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التي همنا توجد متعاقبة ومتتلة من جسم إلى جسم ، وأنى أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة ،

(١) أظهر تهافت النهايات طبعه بيروت ص ٨٧ ، حيث ينقد ابن رشد النزاع ، يقول : « وقال في هذا الكتاب إنه لم يقل أحد من السلفين بالمعاد الروحاني ، وقال في غيره إن الصورية تتحول به . وعلى هذا فليس يكون تكفير من قال بالمعاد الروحاني ولم يقل بالمحسوس إجماعاً ، ويجوز هو القول بالمعاد الروحاني . وقد تردد أيضاً في غير هذا الكتاب في التكفير بالإجماع ، وهذا كله كما ترى ، فخليط ، ولا شك في أن هذا الرجل أخطأ في الصريفة ، كما أخطأ على الحكمة . والله الوفي بالصواب ، الختمس بالحق من يشاء . »

(٢) وهو الرأي الذي اوتشاه ابن رشد لنفسه في آخر كتابه تهافت النهايات : وذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحية ، كما قال سبطانه « مثل الجنة التي وعد الطوفون تجري من تحتها الأنهار » وقال النبي عليه السلام : فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . . . فدل على أن تلك الوجود نساءً أخرى أصل من هذا الوجود وطور آخر أفضل من هذا الطور . . . والذين شكوا في الأشياء ، وتصوروا ذلك وأفسدوا به إنما هم الذين يصدقون إبطال الصرائع وإبطال الفضائل وهي الزنافة . . . ومما قاله هذا عليه الفلاس العقلية والصريفة ، وأن يوضح أن التي تعود هي أشغال هذه الأجسام التي

كانت في هذه الدار لا هي بعينها الخ .

(٣) في « أ » و « ب » : عند .

وامثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل ؛ لأن مادتها هي واحدة . . مثال ذلك أن إنسانا مات ، واستحال جسمه إلى التراب ، واستحال ذلك التراب إلى نبات ، فاغذى إنسان آخر من ذلك النبات ، فكان منه منى تولد منه إنسان آخر . وأما إذا فرضت أجسام آخر فليس تلحق هذه الحال .^(١)

/ والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره ٧٧/ب فيها ، بعد ألا يكون نظراً يفضى إلى إبطال الأصل جملة ، وهو إنكار الوجود جملة . فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه ، لمكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول . فهذا كله يبنى على بقاء النفس .^(٢)

فإن قيل : فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو نفيه على ذلك ؟

قلنا : ذلك موجود في الكتاب العزيز ، وهو قوله تعالى : « اقله يتوفي الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ، الإية . ووجه الدليل في هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس . فلو كان تعطيل فعل النفس في الموت لفساد النفس ، لا بتغير^(٣) آلة النفس ، لقد كان يجب أن يكون تعطيل فعلها في النوم لفساد ذاتها . ولو كان ذلك كذلك لما عادت ، عند الانتباه ، على هيئتها . فلما كانت تعود عليها علمتها : أن هذا التعطل لا يعرض لها ، لأمر لحقها في جوهرها ، وإتباع هو شيء .

(١) في ١٥ : « فليس يلحق هذا الها »

(٢) في ١٥ زيادة : « وأما الجمهور فليس تتحرك خواطرم لىء من صحيح هذه التصورات في الماء ، وإنما تحرك خواطرم إلى التزام الفرائع والصل بالفضائل . » ولكن هذه الفقرة تشرنا بأن كاتب المخطوط يريد أن يبين أن رشده بصور ذكرته الحقة : من قبله رأياً أنه يصفه بأنه من الباطنية .

(٣) في ١٥ : « لتغير . »

لحقها من قبل تعطل آلتها ؛ وأنه ليس يلزم إذا تمطلت الآلة أن تعطل
النفس . والموت هو تعطل . فواجب أن يكون الآلة^(١) كالحال في النوم ،
وكما يقول الحكيم : إن الشيخ لو وجد عيناً كعين الشاب لأبصر كما
يبصر الشاب .

فهذا ما رأينا أن تثبت في الكشف عن عقائد هذه الملة ، التي هي
ملتنا ، ملة الإسلام .

(١) في ١٥١ : أن تكون مسطر الآلة .

[خاتمة]

قانون التأويل

وقد بقي علينا ما وعدنا به ، أن ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز ، وما جاز منه فلن يجوز ؟ ونختم به القول في هذا الكتاب .
ف نقول : إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف .
وذلك أنها تنقسم أولاً إلى صنفين : صنف غير منقسم ، وينقسم الآخر منهما إلى أربعة أصناف .

١/٧٢

فالصنف الأول / الغير منقسم هو أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه .

والصنف الثاني المنقسم هو ألا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود ، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل .

وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام :

أولها : أن يكون الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة ، تتعلم في زمان طويل وصنائع جمّة وليس يمكن أن تقلبها إلا الفطر الفائقة ، ولا يعلم أن المثال الذي صرح به فيه هو غير المثال إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا .

والثاني : مقابل هذا ، وهو أن يكون معلم يعلم قريب منه الأمران جميعاً أعنى كون ما صرح به أنه مثال ، ولماذا هو مثال .

والثالث : أن يكون معلم يعلم يعلم قريب أنه مثال لشيء ، ويعلم لماذا هو مثال يعلم بعيد .

والرابع ؛ عكس هذا ، وهو أن يعلم يعلم قريب لماذا هو مثال ، ويعلم
بعدم بعيد أنه مثال .

فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك .

وأمّا الصنف الأول من الثاني ، وهو البعيد في الأمرين جميعاً فتأويله
خاص في الراسخين في العلم ، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين .
وأمّا المقابل لهذا ، وهو القريب في الأمرين ، فتأويله هو المقصود
منه والتصريح به واجب .

[وأما الصنف الثالث فالأمر ليس فيه كذلك ^(١)] لأن هذا الصنف
لم يأت فيه التمثيل [من أجل بعده على أفهام الجمهور ، وإنما أتى فيه
التمثيل ^(٢)] ، لتحريك النفوس إليه ، وهذا مثل قوله عليه السلام ؛
« الحجر الأسود بين الله في الأرض وغيره مما أشبه هذا ، مما يعلم بنفسه ،
أو يعلم قريب ، أنه مثال ؛ ويعلم يعلم بعيد لماذا هو مثال . فإن الواجب
في هذا ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء . ويقال للذين شعروا أنه مثال ،
ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال : إما أنه من المتشابه [الذي ٧٣/ب
يعلمه الراسخون . ^(٣)] ؛ وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب
من معارفهم أنه مثال . وهذا كأنه أولى من جهة إزالة الشبهة التي في النفس
من ذلك . والقانون في هذا النظر هو ماسلكه أبو حامد في كتاب
التفرقة ^(٤) وذلك بأن يعرف هذا الصنف ن الشيء الواحد بعينه له
وجودات خمس ، الوجود الذي يسميه أبو حامد : الذاتي ، والحسي ،
والخيالي ، والعقلي ، والشعبي . فإذا وقعت المسألة تُنظر أي هذه الوجودات

(٢) سقط في « ١ » .

(١) سقط في « ١ » وفي « ٥ » .

(٣) هذا الجزء مطبوع في نسخة س .

(٤) مثال لإيضاح ابن رشد لنبيه من الباحثين عندما يصيرون الحقيقة قبله .

الأربعة هي أفتع عند الصنف الذى استحال عندهم أن يكون الذى عني به هو الوجود^(١) الذاتى ، أعنى الذى هو خارج ، فيزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب فى ظنهم إمكان وجوده . وفى هذا النحو يدخل قوله عليه السلام : « ما من شئ لم أره إلا وقد رأيته فى مقامى هذا حتى الجنة والنار » ، وقوله : « بين حوضى ومنبرى روضة من رياض الجنة ، ومنبرى على حوضى » ، وقوله : « كل ابن آدم يأكله التراب إلا حجب الذنب » ، فإن هذه كلها تدرك بعلم قريب أنهم أمثال ، وليس يدرك لماذا هي أمثال إلا بعلم بعيد . فيجب فى هذا أن ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شهاً ، فهذا النحو من التأويل إذا استعمل فى هذه المواضع ، وعلى هذا الوجه ، ساغ فى الشريعة . وأما إذا استعمل فى غير هذه المواضع فهو خطأ ، وأبو حامد لم يفصل الأمر فى ذلك ، مثل أن يكون الموضوع يعرف منه الأمران جميعاً بعلم بعيد^(٢) أعنى كونه مثالا ولماذا هو مثال ؛ فيكون هنالك شبهة توهم ، فى بادئ الرأى ، أنه مثال وهذه الشبهة باطلة . فإن الواجب فى هذا أن تبطل تلك الشبهة ، ولا يمرض للتأويل ، كما عرفناك فى هذا الكتاب فى مواضع كثيرة عرض فيها هذا الأمر للتكلمين ، أعنى الأشعرية والمعتزلة . ٧/ب

وأما الصنف الرابع ، وهو المقابل لهذا ، وهو أن يكون كونه مثالا معلوما بعلم بعيد ، إلا أنه إذا سلم أنه مثال ظاهر عن قريب لماذا هو [مثال]^(٣) ، فى تأويل هذا أيضاً فطر ، أعنى عند الصنف الذين يدركون أنه إن كان مثالا فلماذا هو ، وليس يدركون أنه مثال إلا بشبهة وأمر مقنع ؛ إذ ليسوا من العلماء الراستخين فى العلم . فيحتمل أن يقال إن الاحتفظ

(١) هذا هو الصنف الأول من القسم الثانى .

(٢) فى س : الوجود

(٣) سقط فى دب .

بالشرح ألا تناول هذه ، وتبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنوا من قبلها أنه
ذلك القول مثال وهو الأولى . ويحتمل أيضاً أن يطلق لهم التأويل لقوة
الشبه الذي بين ذلك الشيء ، وذلك الممثل به ؛ إلا أن هذين الصنفين متى
أيسح التأويل فيهما تولدت منهما اعتقادات غريبة ، وبعبارة من ظاهر
الشريعة . وربما فشت فأنكرها الجمهور . وهذا هو الذي عرض للصوفية
ولحن سلك من العلماء هذا المسلك .

• • •

ولما تساطت على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع ،
ولا تميز له الصنف من الناس الذي يجوز التأويل في حقهم ، اضطرب
الأمر فيها ، وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بهما . وهذا كله جهل
بمقصد الشرع ، وتعد عليه . وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ
الواقع من قبل التأويل . وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع
أقوال الشريعة ، أعني أن نتكلم فيها بما ينبغي أن يؤول أولاً ، وإن
أول ، فعند من يؤول ، أعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث ؛
ونعرف رجوعها كلها إلى هذه الأصناف الأربعة .

والغرض الذي قصدناه في هذا الكتاب فقد انقضى . وإنما قدمناه
لأننا رأيناه / أم الأغراض ^(١) المتعلقة بالشرع . والله الموفق للصواب ،
الكفيل بالثواب بمنه ورحمته . وكان الفراغ منه في سنة خمس وسبعين وخمسمائة

فهرس

مقدمة في نقد مدارس علم الكلام [من ص ٣ إلى ص ١٢٩]

- ١٠ - علم الكلام والفلسفة ٣
٢٠ - أدلة وجود الله ١١
١ - أدلة المعتزلة والأشاعرة :
١ - دليل الجهر الفرد ١٢ - ١٥
٢ - دليل الممكن والواجب ١٥ - ١٨
ب - أدلة الماتريدي :
١ - دليل الأشياء الحية وغير الحية ١٩ - ٢٠
٢ - دليل الأعراض المتضادة ٢٠ - ٢١
٣ - برهان التناهي والاستتاهى ٢١
٤ - دليل السبب والتغير والعناية ٢١ - ٢٣
ح - دليل الصوفية ٢٣ - ٢٤
د - أدلة ابن رشد
١ - دليل العناية ٢٥ - ٢٦
٢ - دليل الاختراع أو السبب ٢٦ - ٢٨
٣ - الوجدانية
١ - دليل الفلاسفة ٢٩ - ٣١
ب - دليل المتكلمين ٣١ - ٣٣
ح - وجهة نظر ابن رشد ٣٤ - ٣٦
د - مشكلة الصفات والذات :
١ - المشبهة ٣٧ - ٣٨
ب - المعتزلة ٣٨ - ٤٠
ح - الفلاسفة ٤٠

المقدمة	الموضوع
٤٣ - ٤٠	و - الأشاعرة .
٤٥ - ٤٣	هـ - الماتريدية .
٤٨ - ٤٥	ز - ابن رشد .
٥٠ - ٤٨	٥ - صفات الأفعال .
	٦ - العلم .
٥١ - ٥٠	١ - المعتزلة .
٥٣ - ٥١	ب - الأشاعرة .
٥٣	ج - الماتريدية .
٥٦ - ٥٣	د - ابن رشد .
	٧ - الإرادة .
٥٧ - ٥٦	١ - المعتزلة .
٦٠ - ٥٧	ب - الأشعرية .
٦١ - ٦٠	ج - الماتريدية .
٦٢ - ٦١	د - ابن رشد .
	٨ - مشكلة خلق القرآن .
٦٥ - ٦٣	١ - المعتزلة .
٦٦ - ٦٥	ب - ابن حنبل .
٧٠ - ٦٦	ج - الأشعري .
٧١ - ٧٠	د - الماتريدي .
٧٢ - ٧١	هـ - ابن رشد .
	٩ - الجهة :
٧٣	١ - المشبهة والكرامية .
٧٤	ب - المعتزلة .
٧٧ - ٧٤	ج - الأشعري .
٧٩ - ٧٨	د - الماتريدي .
٨١ - ٧٩	هـ - ابن رشد .

الصفحة	الموضوع
	١٠ - الرؤية :
٨٢ — ٨١	١ - المعتزلة
٨٤ — ٨٢	ب - الأشعرية
٨٦ — ٨٥	ج - الماتريدية
٨٨ — ٨٦	د - ابن رشد
	١١ - العدل والجور
٩٢ — ٨٩	١ - المعتزلة
٩٩ — ٩٢	ب - الأشعرية
١٠١ — ٩٩	ج - الماتريدية
١٠٤ — ١٠١	د - ابن رشد
١٠٤	١٢ - القضاء والقدر
١٠٦ — ١٠٥	١ - الجبرية
١٠٧ — ١٠٦	ب - المعتزلة
١١١ — ١٠٧	ج - الأشعرية
١١٦ — ١١١	د - الماتريدية
١١٩ — ١١٦	هـ - ابن رشد
١٢٦ — ١٢٠	١٣ - عامة
١٢٩ — ١٢٧	١٤ - تحقيق النص

فهرس مناهج الأدلة في عقائد الله

الفصل الأول [ص ١٢٢ — ص ١٥٤]

البرهنة على وجود الله

١٣٥ — ١٣٤	١ - دليل أهل الظاهر
	٢ - دليل الأشعرية
١٤٤ — ١٣٥	١ - دليل الجوهر الفرد
١٤٩ — ١٤٤	ب - دليل الممكن والواجب

الصفحة

الموضوع

٣ - أدلة ابن رشد :

١ - دليل العناية ١٥٠ - ١٥١
 ب - دليل الاختراع ١٥١ - ١٥٤

الفصل الثاني [ص ١٥٥ - ص ١٥٩]

القول في الوجدانية

١ - دليل الأشعرية ١٥٥ - ١٥٨
 ٣ - وجهة نظر ابن رشد ١٥٨ - ١٥٩

الفصل الثالث [ص ١٦٠ - ص ١٦٧]

في الصفات

الفصل الرابع [ص ١٦٨ - ص ١٩١]

في معرفة التنزيه

١ - نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق ١٦٨ - ١٧٠
 ٢ - القول في الجسمية ١٧٠ - ١٧٦
 ٣ - القول في الجملة ١٧٦ - ١٨٥
 ٤ - مسألة الرؤية ١٨٥ - ١٩١

الفصل الخامس [ص ١٩٢ - ص ٢٥١]

في معرفة أفعال الله

١ - المسألة الأولى : في إثبات خلق العالم ١٩٢ - ٢٠٧
 ٢ - المسألة الثانية : في الرسل ٢٠٨ - ٢٢٢
 ٣ - المسألة الثالثة : في القضاء والقدر ٢٢٣ - ٢٣٣
 ٤ - المسألة الرابعة : في الجود والعدل ٢٣٤ - ٢٣٩
 ٥ - المسألة الخامسة : في المواد ٢٤٠ - ٢٥١
 فهرس الكتاب ٢٥٢ - ٢٥٥
 فهرس الأعلام ٢٥٦ - ٢٥٨
 استدراك ٢٥٩

فهرس الاعلام

(ا)

ابراهيم الخليل (عليه السلام) : ١٥٤ ، ١٧٣

ابن تيمية : ١٠٨ ، ٤٤٤

ابن حنبل : ٦٥ ، ٦٦

ابن رشد : ٥٠٣ — ٨٠٦ — ١١٠٩ ، ١٣٠١٧ ، ٢٣٠٢٨ — ٢٨٠٢٥

٣٠ ، ٣٣ — ٤٤ ، ٤٨ — ٥١ ، ٥٣ — ٥٩ ، ٦١ ، ٧٣ — ٧٧

٧٧ ، ٧٩ — ٨٦ ، ٨٧ — ١٠١ ، ١٠٤ ، ١١٦ ، ١١٨ — ١١٩

١٢٥ — ١٢٦ ، ١٢٨ — ١٥١ ، ١٥٤ ، ١٦٢ ، ١٧١ — ١٨٤

ابن سينا : ١٨٣ ، ١٤٦ ، ٢٢٠

ابن عباس : ٢٤٥

ابو حنيفة : ٦٧ ، ٦٩ ، ١١١

ابو يوسف : ٦٩

أحمد أمين : ٦٣ ، ٦٥ — ٦٦ ، ٩٤

أرسطو : ٢٣ ، ٢٨ ، ١٤٦

الاسفرايني : ١٠٥

الأشعري : ٢٣ ، ٤٠ — ٤٤ ، ٥١ — ٥٢ ، ٥٨ — ٥٩ ، ٦١ ، ٦٦ —

٧٠ ، ٧٤ — ٧٧ ، ٧٩ — ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٩ — ١٠٣

١٠٧ — ١١١ ، ١١٥ — ١٢٢ ، ١٢٤ — ٢٠١

أفلاطون : ٢٨ ، ١٤٦

أفلوطين : ٣٠

(ب)

البصري (أبو الحسين) : ٣٧

البغدادي : ١٠٥

(ت)

التفتازاني : ٣٢

توماس الأكويني : ٣٠ ، ١٦

(ج)

جمال الدين الأفغاني : ٨٠٥

الحلم بن صفران : ١٠٨ ، ١٠٥

جورج تلييه : ٣٧

الجويني (أبو الحنّال) : ١٥٠ ، ٧٠ ، ١٥٠ ، ١٤٦ ، ١٧٦ ، ١٨٨

(ح)

الحجاج : ٩٥

الحسن البصري : ١٠٧

(د)

ديمقريطس : ١٢ - ١٣

(ذ)

زياد بن أبيه : ٩٥

(ش)

الإمام الشافعي : ٣٦

الشهرستاني : ٣٨ ، ٦٦ ، ١٠٥

(ع)

عبد الله بن عثمان (مستحي زاده) : ١٢٨

العلاف (أبو الهذيل) : ٥٥

علي الشار (الدكتور) : ٨٩ ، ١٠٨

(غ)

الغزالي (أبو حامد) : ٩ ، ١٣ ، ٣٩ ، ٥٧ ، ٧٠ ، ٨٥ ، ١٠١ ، ١٢٦ ، ١٢٨

١٨٢ - ١٨٣

(ف)

الفارابي : ٢٢ ، ٢٩ — ٣١ ، ٥٥ ، ١٨٣

فرعون : ١٧٤

فولتير : ٩٥

(ق)

القشيري : ٩٤

قطري بن الفجاءة : ٩٥

(ك)

الكمي : ٨٥ — ٨٦

الكرماني (حميد الدين) : ٤٤

الكندي : ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٩

(م)

محمد بن عبد الله : ٥ ، ٨٤ ، ١٢٤

محمد بن عبد المادي أبو ريدة (الفكتور) : ١٢٧

الماتريدي (أبو منصور) : ١٨ ، ٢٢ ، ٢٣ — ٢٤ ، ٢٥ ، ٤٩ — ٥١

٦٣ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٥ — ٨٦ ،

٩١ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٤ ، ١١١

مالك (الإمام) : ٣٦

المأمون : ٥ ، ٦٢

المعتصم : ٥ ، ٦٢

موسى (عليه السلام) : ٧ ، ٨٣ ، ١٦٣ ، ١٧٤

(و)

واصل بن عطاء : ٣٨

إستدراك

الصفحة	السطر	الخطأ	الموافق
٥٧	٨	كذلك قال	كذلك كذب
٧٩	١٢	الداع	الداعي
٩١	١٥	أقبلوا	قبلوا
١١١	٢	ح -	و -
١١٦	٢٠	و -	ه -
١٢١	٧	الكافر	الكافر
١٢٨	١٠	خلقها	خلصها
١٢٨	٢١	جعة	جعله
١٥٥	ما مش ٢	غير فاعل	-
١٧٢	ما مش ٢	اعتقدوا	اعتقدت
١٧٤	٥	في إرشاد	[في إرشاد
١٧٩	٤	وإلا	والأ
١٨٠	٧	النصف	النصف
١٨٢	١٥	المسائل	مسائل
١٨٥	٤	وإذا	وإذا
١٨٦	٤	رفع	دفع
١٨٨	١٨	المتكلمون	المتكلمون

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

أسماء الكتب التي ظهرت في هذه السلسلة :

- ١ - المنفذ من الضلال لحجة الإسلام الفزائى
مع مقدمة مستفيضة عن قضية التصوف
للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٢ - فلسفة ابن طفيل ورسائله وحسن بن يقطين
للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٣ - ابن رشد وفلسفته الدينية
للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٤ - التصوف عند ابن سينا (نقد)
للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٥ - التفكير الفلسفي في الإسلام (جزءان)
للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٦ - مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة
مع مقدمة في تاريخ علم الكلام (الطبعة الثانية)
للأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٧ - جمال الدين الألفارابي حياته وفلسفته
للأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٨ - الإسلام
للأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٩ - كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني
(القسم الأول)
مخرىج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
- ١٠ - كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني
(القسم الثاني)
للأستاذ محمد علي أبو ريان
- ١١ - أصول الفلسفة الإشراقية
عند شهاب الدين السهروردي
للأستاذ محمد علي أبو ريان
- ١٢ - فيشته وغاية الإنسان
للأستاذ الدكتور فؤاد حسين محمود

 Bibliotheca Alexandrina



0389779